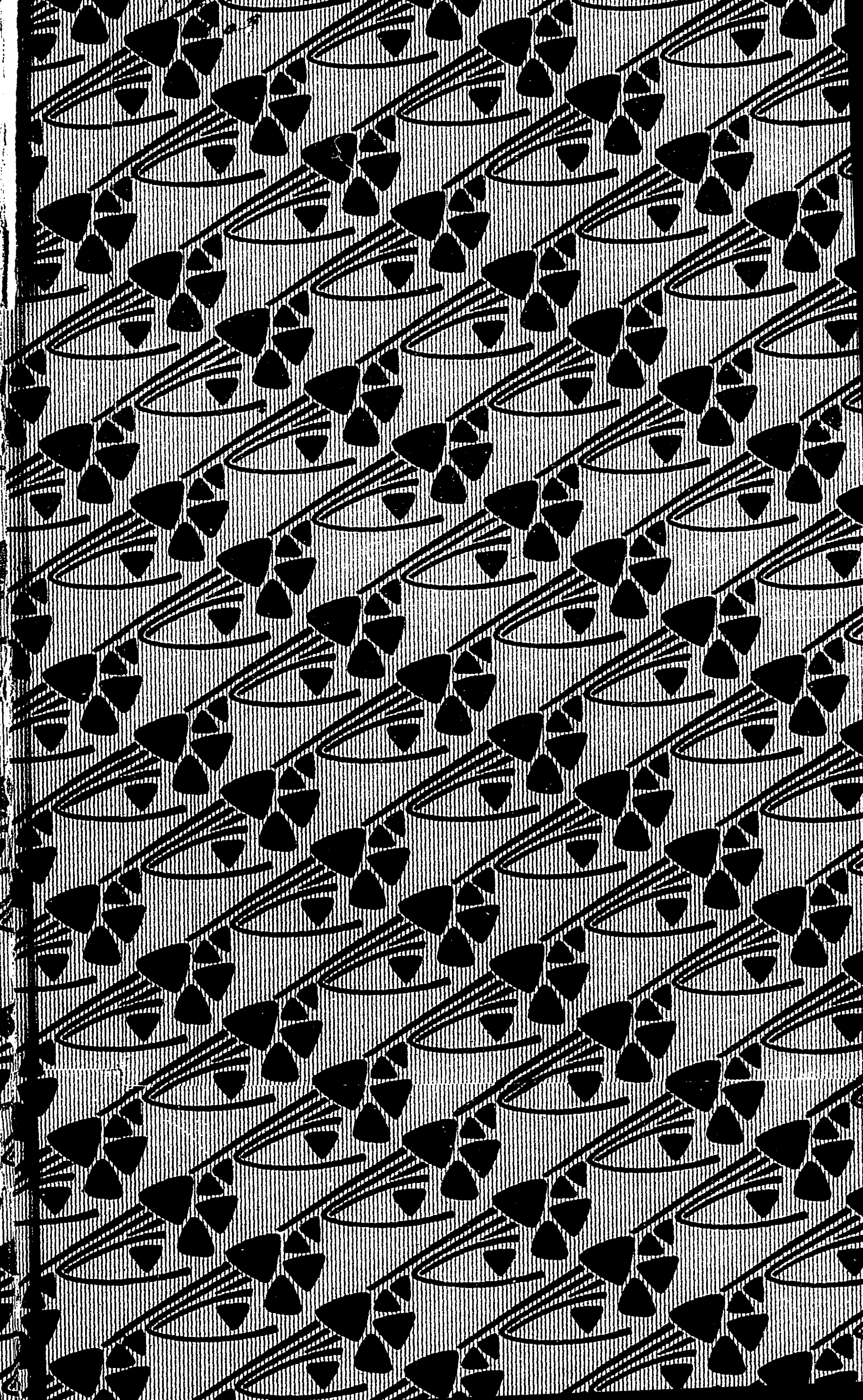


[illegible]

Der „Lohn“

in

der alten Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament.

Von

Lic. Dr. Victor Kirchner,
P. in Benshausen, Thüringen.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1908.

Motto:

Die Eudämonie ist die Euthanasie
aller rechten Sittlichkeit.

Kant.

Dem hochwürdigen Generalsuperintendenten von Berlin,

Wirklichen Oberkonsistorialrat und Propst

Herrn D. theol. Faber

in Dankbarkeit und Verehrung

der Verfasser.

Vorwort.

In einer sozial bewegten Zeit wie der unseren hat eine Untersuchung des „Lohnes“ wohl ihren Platz. Doch nicht der national-ökonomische „Lohn“ steht hier besonders auf der Tagesordnung. Es ist vielmehr der Tatsache Rechnung getragen, daß der Lohn drei Gebieten angehört. Damit die „Lohnfrage“ nicht in Diesseitigkeit aufgehe, ist ein Vergleich oder doch bei einem solchen ersten Versuche wenigstens die Konfrontierung des sozialen mit dem philosophischen und vor allem mit dem biblischen, zumal evangelischen „Lohn“ vielleicht eine auf die Hauptsache lenkende Anregung. Im Blick auf die laudanda voluntas auf wenig gepflügtem Felde sei um nachsichtige Aufnahme gebeten.

Vorliegender Versuch faßt einige meiner Vorarbeiten zum Teil abschließend zusammen:

1. Zur neutestamentlichen Lohnfrage, Grundsätze und Leitsätze (in einer Zeitschrift 1902).

2. Meine Doktordissertation, die unter anderem Titel den ersten Teil dieser Arbeit bildet.

3. Lohnverhältnisse im alten Israel (Evangelisch-Sozial 1907).

Mit der Herausgabe dieser Arbeit komme ich dem „dringenden Wunsche“ der Pastoralblätter von Lic. Neuberg 1907 S. 663 nach, die Untersuchung über den „Lohn“ „vollständig zu veröffentlichen“.

Benshausen, 25. März 1908.

Kirchner.

Inhalt.

Disposition.

Literaturangabe.

Außer Kollegheften, Lexicis, Kommentaren, Ethiken, Leben Jesu, Geschichte der Philosophie, Encyklopädien sind benutzt worden:

1. Juncker, Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum, Hallenser Lizentiatendissertation.
2. B. Weiß, Lohn bei Jesus. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. 1853.
3. Mehlhorn, Lohnbegriff Jesu. Jahrbücher für protestantische Theologie. 1876.
4. Rudolf Neumeister-Nachterstedt, Die neutestamentliche Lehre vom Lohn.
5. Louis Naumann-Schnellroda, Die neutestamentliche Lehre vom Lohn und ihre Bedeutung für die evangelische Kirche. Vortrag. Sangerhausen 1881, Aug. Schneider.
6. Franz Beyer, Lohn. Herzogs Realencyklopädie.

Einleitung und Methode.

1. „Was will Saul unter den Propheten?“ Was will der Lohn in der Kirche, deren locus von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke propter Christum der locus stantis et cadentis ecclesiae ist? In der Tat ist die Lohnfrage lange zum alten Eisen gerechnet; Weiß ist vielleicht der erste, der sich für Lohn innerhalb des Christentums wieder ausgesprochen. Doch ging's nach der Weise der sich berührenden Extreme. Was bis dahin zu wenig geschehen, Weiß übertrieb's.

Warum ist bei uns der Lohn so lange Zeit zu kurz gekommen? Aus übertriebenem Gegensatz zu Rom! Vom Katholizismus hätten wir lernen sollen! Ein großer protestantischer Theologe sagt: „Der Katholizismus mit seiner Lehre von den Werken hat neben oft unnatürlichen Opfern auch Taten erhabener Entsagung und liebevoller Aufopferung vollbracht, in denen es der Protestantismus mit seiner Lehre vom Glauben ihm noch nicht gleichgetan hat.“ Und gewiß verkennen wir nicht die in diesem geläufigen Zitat enthaltene Wahrheit. —

„Man muß das Gute um des Guten willen tun,“ predigen die popularphilosophischen Philister. Die religiösen Philister fragen „auf gut eudämonistisch“[1]: Was wird mir dafür?

Das sind lauter Fragen. Nur wo Fragen auftauchen, haben Antworten Sinn und Gewinn. Wer führt aus diesem Irrgarten heraus? Ist Gnade, Glaube, Rechtfertigung oder ist Recht, Lohn, Werke das Richtige, oder ist beides neben- und ineinander denkbar? Was ist recht: Lust und äußere Glückseligkeit oder gesteigerter Idealismus? Oder besteht vielleicht die Seligkeit in der Gottseligkeit?

So wird es sich wohl lohnen, über den Lohn des weiteren nachzudenken. Und auf den Führer aus dem

[1]) Ausdrücke von Mehlhorn.

Labyrinth führt uns, wenn wir es zugleich mit Fragen der Geschichte der Philosophie, der Kirchenlehre und der philosophischen und der theologischen Ethik zu tun haben, der Inhalt des Neuen Testaments, die gewiesene Quelle zur Erkenntnis des „christlichen Eudämonismus“, wenn wir so sagen dürfen.

2. Doch aus dem Labyrinth heraus geht’s erst dann, wenn wir zunächst einmal gründlich hineingeführt werden. Wir gedenken den Schwierigkeiten, wo wir sie erkennen, nicht auszuweichen.

Die Schwierigkeiten liegen keineswegs nur in exegetischen oder besser biblisch-theologischen Fragen, sondern vor allem in der gemeinsamen Verwendung des gleichen Wortes „Lohn“ (*μισθός*, שָׂכָר) bei verschiedenen Bedeutungen. Sie liegen — anders ausgedrückt — darin, daß ganz verschiedenartige Gebiete auf den „Lohn“ Anspruch erheben und ihre Rechte auf ihn nicht wollen fallen lassen. Diese Gebiete sind zunächst einmal das bürgerliche Recht bezw. die Nationalökonomie, sodann die Religionsgeschichte bezw. die Religionsphilosophie. Die bürgerlichrechtlichen, gemeinverständlichen, allgemein menschlichen Auffassungen des „Lohns“ mit allen ihren Details und Nuancen gehören nicht zu unserem Thema, wohl aber dieselben in ihren entscheidenden Grundzügen und ihren wichtigen Beziehungen zu den religionsphilosophischen Zusammenhängen des „Lohns“. Die minutiösen Spezialfragen des nationalökonomisch gewürdigten „Lohns“ können unsern Blick von den Relationen dieses „Lohnes“ zum religionsgeschichtlichen nur ablenken. Dabei wirkt aber doch überall die rechtliche Lohnauffassung in unsere religions-philosophische Untersuchung hinein. Auch wo sie nicht genannt ist, ist sie vorausgesetzt, weshalb wir sie prinzipiell im Eingang unserer eigentlichen Arbeit behandeln. Die Darstellung des religiösen „Lohnes“ fällt bei uns so und nicht anders aus, weil die rechtliche Auffassung desselben ihren Gang, Fortgang und Ausgang bestimmt. Überall wird es sich um Begriffsanalysen handeln. Und die ganze Untersuchung steht unter dem bisher nicht genug betonten, nach unserer Überzeugung überaus wertvollen Gesichts-

punkt, daß die fraglichen Begriffe: Lohn, Belohnung usw. in bürgerlich-rechtlicher Sprache einen ganz anderen Sinn haben, als in religions-philosophischen Ideenverbindungen. Wir werden erkennen, daß beide wohl denselben Ausgangspunkt haben, daß sie eine ganze Weile zusammenhalten, bis in den entscheidenden Punkten die religionsphilosophisch-christliche Lohnauffassung über die bürgerlich-rechtliche weit hinauswächst. Und zwar wächst sie auf dem Wege von Belohnung und Gnadenlohn über das juridische Recht zur Gnade hinaus.

Dies nachzuweisende Resultat machen wir uns an zwei Bildern klar.

Beide Lohnauffassungen sind wie zwei parallele Linien, von denen die eine etwa nur 1 m lang ist, die andere aber — sagen wir — 10 m. Oder, um die Diskrepanz der beiden Lebensgebiete und Wissenschaften, die den „Lohn" sich nicht nehmen lassen, sogleich in das — natürlich wie alle Gleichnisse — hinkende Bild aufzunehmen: Beide Auffassungen sind parallel, bis die religionsphilosophische eine ganz andere Richtung einschlägt (die „Berührungspunkte" — s. u. — würden die Parallelität wiedergeben). Diese Bildänderung fügen wir hinzu, weil zwei Parallele denselben Wert haben, ob sie kürzer oder länger sind, während uns die Nachweisung des höheren Wertes des religiösen „Lohns" sittliche Pflicht ist. Immerhin gibt's auch eine nicht komparative Betrachtung, wo jede Lohnvorstellung an ihrem Platze vollauf berechtigt ist.

Das andere Bild: Zwei Bäume wachsen nebeneinander. Jeder für sich wächst gerade und schön. Da hört der eine auf zu wachsen (bürgerlich-rechtlicher Lohn), der andere wächst immer höher und höher (religions-philosophischer Lohn). Die Zweige des ersten umwehen und umwinden hie und da den zweiten, dessen Krone jedoch von jenem nie erreicht wird.

Wenn es sich nur um dieses Verhältnis handelte, wäre unser Problem noch nicht so kompliziert, wie es in Wirklichkeit ist. Unser religionsgeschichtlicher „Lohn" muß sich

aber nach zwei Seiten hin verteidigen und ausweisen — wahrlich nicht zu seinem Schaden. Dort ist's das bürgerliche Recht, hier ist's der antike Eudämonismus. Ihm gilt unsere 1. Voruntersuchung, auf die wir besonders am Schlusse der Arbeit zurückzukommen haben. Daneben gilt allerdings auch von der Relation zum Eudämonismus das von der zum bürgerlichen „Lohn“ Gesagte, daß jener nämlich überall aus dem immer vorhandenen glühenden Aschenhaufen seine Funken bei leisester Berührung heraussprühen läßt. Bei der Eudämonologie macht die Verschwommenheit der Vorstellungen, die man unter diesem Namen zusammenfaßt, Schwierigkeiten. Lohnsucht, Egoismus, Utilitarismus nahen sich ihr geschwisterlich.

Wir hätten nun ausreichend zu tun, wenn wir bei dem religionsphilosophischen „Lohn“ uns mit der Blüte der Religion, dem **evangelisch**-biblischen Christentum begnügten. Die Hauptsache wird dies auch bleiben. Doch die Vorstufe desselben, die alttestamentliche, ohne die es selber gar nicht verständlich ist, bietet noch wertvolles Material und läßt uns in die Geschichte der Entwicklung unserer Frage einen tieferen Einblick tun. Vor allem würde durch eine allseitig ausgeführte Betrachtung des alttestamentlichen „Lohnes“ die des bürgerlichen Lohnes sehr vorteilhaft bereichert, da das Alte Testament für die menschlichen Lohnverhältnisse interessante Beispiele und Begriffe bringt. — Andererseits erheben sich durch Heranziehung des Alten Testaments neue, sogar direkt religionsphilosophische Fragen. Ein wohl neues Licht fällt durch unseren Zusammenhang auf das Theodiceeproblem. — Leider kann man ferner nicht die alttestamentliche Lohnauffassung als eine einheitliche behandeln. Die verschiedenen Zeiten und Personen im Alten Testament bedingen zwei heterogene Schichten und Entwicklungsreihen. In der einen — gesetzlichen — Linie erkennen wir einen minderwertigen Standpunkt: Der Lohnbegriff wird auf das Verhältnis zu Gott stark juridisch und bürgerlich-rechtlich angewandt[1]; in dieser Be-

[1] Es ist der Standpunkt des „do ut des“.

ziehung ist das Neue Testament ein unbedingter Fortschritt. Doch die andere Entwicklungsreihe enthält so bedeutsame Ansätze zu der neutestamentlichen Auffassung selber, der zufolge der „Lohn“ Gott gegenüber langsam, aber sicher, erst der Idee, dann auch dem Wort nach eliminiert wird, daß wir in dieser Reihe selber das kräftige Ringen mit der niederen Auffassung erkennen dürfen. Diesen Kampf führt das Neue Testament zum herrlichen Sieg. Das juridische Recht und die bürgerliche Lohnbetrachtung muß im Verhältnis des Menschen zu Gott geschlagen das Schlachtfeld räumen. Der Inferiorität des Katholizismus, der der ersten alttestamentlichen Entwicklungsreihe nahekommt, steht die Superiorität, ja Souveränität des Protestantismus schroff gegenüber. Auch etwa katholisierende Richtungen des letzteren dürfen nicht gelitten werden.

Der Zustand von heute ist daher der, daß beide Wertsysteme, das des bürgerlich-rechtlichen und das des evangelisch-biblischen „Lohnes“ reinlich auseinanderzuhalten sind. Die innere Begründung dazu versucht unsere Arbeit zu bieten, indem sie beide zwingt, alle Larven abzuwerfen, sich wie ehrliche Feinde bezw. Freunde Auge ins Auge zu fassen, kurz sie zu konfrontieren. Zur Erkenntnis der Herrlichkeit und Hoheit evangelischen Christentumes kommen wir einmal, indem wir nicht von der Gnade ausgehen, sondern von ihrem Widerpart, dem „Lohn“. Das Ergebnis kann nur das nämliche sein. —

Wegen der innerhalb unserer Untersuchung besonderen Stellung des Alten Testaments behandeln wir dasselbe in einer eigenen, unserer 2. Voruntersuchung.[1])

Die übrigen methodologischen Fragen erledigen wir kurz. Die einzelnen Lehrtypen der neutestamentlichen Schriften wollen wir nicht der Reihe nach, sondern nur gelegentlich berücksichtigen. Eine sachliche Anordnung ist

---

[1]) Die 2. Voruntersuchung ist in diesem Buche nur in Thesen angedeutet, da sie inzwischen als selbständige Arbeit in „Evangelisch-sozial“ von Liz. Schneemelcher 1907, Nr. 1 und 2 (S. 4—10), Nr. 5 und 6 (S. 105—114), Nr. 7 und 8 (S. 152—157) erschienen ist und auf Wunsch einer 2. Auflage dieser Monographie einverleibt werden könnte.

da, wo es sich wie bei unserer Frage nicht um Gegensätze, sondern um mehr oder weniger unwesentliche, wenn auch für Detailuntersuchungen interessante Unterschiede handelt, mehr am Platz. Ebenso ist's auch nur bei den fraglichen Punkten möglich, die nicht zu reiche Literatur zu unserem Thema heranzuziehen. Um uns nicht zu zersplittern, verzichten wir lieber einmal auf eine einzelne Stelle und sehen die zitierten als Beispiele an, als daß wir uns in Einzelheiten verlieren. Wichtige Stellen gedenken wir anläßlich der einzelnen Fragen unserer Arbeit eingehend zu besprechen. Im übrigen soll der Gang unserer Arbeit mehr ein synthetischer sein, ein analytischer nur im einzelnen.

I. Voruntersuchung.

Zur Geschichte des antiken Eudämonismus nebst kritisch-komparativen Bemerkungen vom christlichen Standpunkte aus.

Zwei Größen stehen zunächst einmal zur Vergleichung miteinander: Christentum und Eudämonismus. Es ist deutlich, daß dabei unter „Christentum“ nicht die gesamte christliche Gottes- und Weltanschauung verstanden sein kann, sondern nur sein Verhältnis zu der philosophischen Erscheinung des Eudämonismus. Genauer besehen, ist es eine Frage der christlichen Ethik, die einer Frage gegenübergestellt werden soll, die zugleich ein nicht unwichtiges Problem der philosophischen Ethik bedeutet. Aus der christlichen Ethik ist's wiederum die Frage nach dem Lohn des Guthandelns und der Lohnsucht, die den eudämonistischen Aufstellungen der philosophischen Systeme entspricht. Dabei wird sich freilich zeigen, daß nicht irgend ein untergeordneter Punkt der christlichen Ethik zur Behandlung vorliegt, daß vielmehr wegen des engen Zusammenhangs, in dem die Lohnfrage mit der für die evangelisch-biblische Erfassung des Christentums entscheidende Frage nach der Gnade Gottes in Christo steht, die Fundamente der christlichen Religion überhaupt dadurch stark berührt werden.

Der Eudämonismus der Philosophie, so wichtig er jedesmal an Ort und Stelle ist, kann sich jedoch mit der Bedeutung, die die Lohn- und Gnadenfrage im Christentum hat, nicht messen. Ferner ist der philosophische Eudämonismus eine geschichtlich frühere Erscheinung als das Christentum; denn was nach Christus über den Eudämonismus philosophiert ist, wird sich mehr oder weniger als vom Christentum beeinflußt erweisen lassen. Beide Gründe legen es nahe, erst einmal dem Eudämonismus, und zwar dem vorchristlich-philosophischen, ins Auge zu schauen, sodann erst mit demselben die korrespondierende Instanz der christlichen religiös gewerteten Ethik zu konfrontieren. Schon die bloße Konfrontierung wird ihr Verhältnis verständlich machen; natürlich sollen die Parallelen auch ausdrücklich gezogen, Unterschiede und Ähnlichkeiten besonders hervorgehoben werden.

„Eudämonismus“ ist abzuleiten von Eudämon, ein guter Dämon. Eudämonie, die nächste Erweiterung, bezeichnet den Zustand reiner Glückseligkeit, Eudämonismus das Streben nach einem solchen Zustande. Schon aus enzyklopädischen Lexicis kann jedermann erfahren, daß der Eudämonismus eines der Motive und Prinzipien ist, das für die Ethik aufgestellt wird. Es erhebt sich über die formalen Prinzipien derselben und ist bereits ein materielles. Unter den materiellen jedoch wird es zu den ästhetischen, noch nicht zu den idealistischen Grundsätzen und Teilungsmaßstäben gerechnet. Der kurze Inhalt des Eudämonismus lautet: Handle so, daß du deine eigene Glückseligkeit beförderst.

Die vorsokratische Philosophie hat noch keine Ethik. Sie begnügt sich damit, ein Prinzip für die Erklärung der Natur zu suchen. Der erste Ethiker unter den Philosophen ist der, den sein getreuer Schüler Xenophon in den Denkwürdigkeiten (I, 1. 11; IV, 8. 11) den besten und glückseligsten Menschen nannte, den es geben konnte: Sokrates. Schon hieraus erhellt der Zusammenhang von Ethik und Eudämonismus. Man könnte sich auch Ethiker denken, die der Frage nach der Glückseligkeit aus dem Wege gehen. Aber ein schönes Zeichen

innigster Zusammengehörigkeit beider Fragen ist schon dies, daß der erste Ethiker zugleich der erste ist, bei dem wir dem Eudämonismus nachgehen müssen. Liegt hierin eine Anerkennung, so liegt kein Tadel für Sokrates in dem an sich richtigen Urteile, daß trotz der sonstigen ethischen Höhe seiner Darbietungen die eudämonistische Frage vom christlichen Maßstabe aus, den wir auch jetzt schon vor seiner Entfaltung unwillkürlich anlegen müssen, von ihm noch nicht genügend beantwortet ist. Sokrates verzichtet nämlich leider nicht darauf, in utilitaristischer Weise die äußeren Vorteile des rechten Handelns den Hörern vorzuhalten, um sie zum rechten Handeln selber zu bewegen. Die wahre Lösung des Eudämonismus wird aber gewiß seine Auflösung bedeuten. Sowie wir dem Guten selber fremde Gesichtspunkte als Motive anwenden, trüben wir die Reinheit der Sittlichkeit. Man mag sich billig darüber wundern, daß ein Philosoph, der so tiefe Sätze ausgeprägt hat, wie seine drei Hauptwahrheiten: „Die Tugend ist ein Wissen, sie ist einheitlich, sie ist lehrbar,“ sich über dies tiefe Niveau eudämonistischer Motive nicht dauernd erhoben hat: viel erklärt seine Erstlingsschaft. Neue Wege hat er dem Denken gewiesen. Doch wie jene Sätze wesentlich vor der Psychologie und den empirischen Beobachtungen und Selbsterlebnissen nicht Stich halten,[1] so bewährt sich auch nicht die eudämonistische Motivation.

Die Schwächen der Eltern zeigen sich in den Kindern leicht in gröberen Formen; die Fehler der Meister übertreibt der Schüler. Zu den unvollkommenen Sokratikern gehört der Kyrenaiker Aristipp, den Schleiermacher sogar einen Pseudosokratiker nennt. Es kommt aber nicht darauf an, wie man sich den Sokrates denkt, sondern wie er wirklich gewesen ist. Den Eudämonismus, aus dem heraus er der Tugend und der Glückseligkeit den gleichen Wert beimißt, hat A. nicht überwunden. Hier setzt der Schüler ein, der sich heraussucht, was ihm am homogensten ist. Mag dem Sokrates die Sittlichkeit unbedingte Gültigkeit haben, seine Darbietungen bleiben abstrakt und werden

[1]) Auch Aristoteles bekämpft die Ethik des Sokrates.

durch den Gedanken empfohlen: bist du gut, so hast du's gut. Das paßt dem Hedoniker, der nicht „um der Ehre willen", sondern auch um des Gewinstes willen dociert. Das paßt dem Aristipp, dessen Grundsatz es ist: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι* = ich und meine Lust ist die Welt, um die sich alles drehen muß. Wie himmelweit davon ist die gereifte Auffassung eines Paulus entfernt, die zunächst ähnlich sagt, dann aber ganz anders fortfährt: *πάντα μοι ἔξεστιν, — ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι* (1. Kor. 6, 12). *Ἔχω* sagen beide in gleichem Sinne; *ἔχομαι*, wenn sie es beide sagen, in ganz verschiedener Bedeutung. Alles ist euer, das weiß Paulus auch; er kennt aber auch die Beschränkung, in der sich der Meister zeigt und — an den Herrn und Meister bindet: Ihr aber seid Christi (1. Kor. 3, 21. 22). Der Eudämonist spricht das *οὐκ ἔχομαι*, um sich seine *ἡδονή* um keinen Preis entgehen zu lassen; der Christ spricht's, weil er über der *ἡδονή* erhaben ist. So kann Paulus sagen: *ἐγὼ γὰρ ἔμαθον, ἐν οἷς εἰμι, αὐτάρκης* (vgl. dazu den philosophischen Begriff der *αὐτάρκεια*) *εἶναι. οἶδα δὲ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν. ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι μεμύημαι καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾷν, καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι· πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ* (Phil. 4, 11—13).

Die *ἡδονή* ist dem Aristipp der letzte Lebenszweck, das höchste Gut. Bei Sokrates war sie eine Seite, bei Aristipp ist sie alles. Im Verhältnis zu Sokrates ist er mithin einseitig. Unter *ἡδονή* versteht Aristipp allerdings nur die jeweilige leibliche Lustempfindung, für die die Ethik nicht in Betracht kommt. An die Glückseligkeit als „einen das ganze Leben umfassenden Zustand, als ein System der Lüste" denkt er dabei nicht (vgl. dagegen die Epikuräer, die die wahre Glückseligkeit sich dauernd denken). Wem diese Antithese zwischen kyrenaischer und epikuräischer Auffassung zu prononziert zu sein scheint, der wird doch mit Heinze zugeben, daß Epikur aus einzelnen Lustempfindungen den Lebensinhalt aufbauen will. Wir würden jedoch dem Stifter der kyrenaischen Schule unrecht tun, wenn wir seinen Eudämonismus mit

Unmäßigkeit in Verbindung brächten. Hier zeigt sich vielmehr wieder der echte Sokratiker. Gerade die Selbstbeherrschung dient dazu, den Genuß zu erzielen und den erzielten zu bewahren. Das wahre Vergnügen kann nicht jeder erkennen, dazu gehört Einsicht und Bildung.

Die Kyrenaiker, die die Lust zum Hauptprinzip des Lebens erheben, und die Cyniker, die die Lust in die bloße Verneinung der Unlust verlegen, sind die unvollkommenen Sokratiker; der vollendete Sokratiker ist Plato, auch in bezug auf unsere Frage.

Platos Eudämonismus ist stets von dem Gegner aus zu verstehen, den er bekämpft. Auch dürfen wir bei unserem Problem nicht die Entwicklungsphasen außer acht lassen, die Plato als Lernender, als Wandernder und als zur Ruhe gekommener Meister durchgemacht hat.

Seine erste Periode bilden die Lehrjahre oder die sokratische Zeit. Im „Protagoras“ entwickelt er in sokratischer Weise den Tugendbegriff und kommt über dessen oben genannte drei Sätze nicht wesentlich hinaus. Im Vergleich hierzu ist der „Gorgias“, der jedoch auch noch in diese Phase hineingehört, ein Fortschritt. Sokratisch ist er auch hiernach schon insofern, als er denselben Feind bekämpft wie sein gefeierter Lehrer: die Sophisten. Diese hatten in ihrem Subjektivismus und Sensualismus die Lust und die Tugend, das Gute und das Angenehme gleichgesetzt. Sie hatten den Satz von der absoluten sittlichen Relativität aufgestellt. Während Plato im „Protagoras“ dem gleichnamigen Sophisten völlige Unklarheit über das Wesen des Sittlichen vorwirft, sieht er sich im „Gorgias“ und dem allerdings späteren „Philebus“ genötigt, gegen die späteren Sophisten sogar die Anklage auf grundsätzliche Unsittlichkeit zu erheben. Wo das Sittliche für durchaus relativ erklärt wird, muß das Unsittliche das Ende vom Liede werden. Plato will aber nicht nur behaupten, sondern auch beweisen. Er sagt, daß das Gute vom Recht des Stärkeren, von der Subjektivität des einzelnen nicht abhängig sein könne. Schon wirft seine Ideenlehre ihre Schatten voraus, wenn er bereits hier das Gute für ein an und für sich Seiendes und Wirkliches erklärt, das allein

wahrhaft nütze. Werden Lust und Sittlichkeit miteinander verglichen, so sei letzterer der Vorzug zu geben. Hierin liegt eine προκοπή, insofern er nicht nur die sophistische Willkür bekämpft, sondern auch positiv nach etwas Objektivem verlangt. Im „Philebus" wird dann das Verhältnis von dem Guten und den Gütern mit seiner Logik bezw. Dialektik in noch strafferen Zusammenhang gebracht.

Der Philebus gehört bereits den Meisterjahren an. Derselbe bringt sogar eine Gütertafel und -tabelle. Als das höchste der Güter hat schon seine Dialektik die Idee des Guten behauptet. Nach ihr haben wir zu streben. Wir erreichen sie aber nie. Deshalb muß vom Streben danach schließlich Abstand genommen werden, und wir müssen uns mit dem Guten im Werden begnügen. Dazu gehören die Wissenschaft und die Wahrheit, die Schönheit und die Tugend (καλοκἀγαθία). Auf die Gottgleichheit wird verzichtet, die Gottähnlichkeit bleibt Ziel.

Plato ist so oft mit Christus verglichen worden, und der Neuplatonismus wird gern unter christlichem Gesichtswinkel angesehen. Gewiß steht Platos Ethik für seine heidnische Zeit hoch; aber schon an diesem Punkt zeigt sich, wie Platonismus und Christentum weit auseinanderklaffen. Plato leistet doch schließlich Verzicht, Christus nicht. Plato mag der vollendete Sokratiker sein (auch Sokrates und Christus werden ja oft verglichen), Christus aber ist der vollendete Mensch. Als Menschensohn und Gottessohn[1]) in Personalunion — sit venia verbo — konnte er es wagen, sich von den höchsten sittlichen Forderungen nichts abmarkten zu lassen. Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι (Matth. 5, 48). Um so zu sprechen, ohne Redensarten zu machen, müßte man eben selber nicht nur negativ sündlos, sondern positiv vollkommen sein. Vom Ideale abbröckeln, wozu sich Plato versteht, muß stets auf die Praxis nachteilig wirken. Man wird sich dann noch tiefer ansiedeln, als das verkürzte Ideal angibt. 1. Joh. 3, 2 will auf der Höhe des Meisters bleiben: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es er-

[1]) Recht verstanden.

scheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden. Vgl. 1. Petr. 1, 16: Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig. — Wird dagegen eingewandt, das höchste Gut der Sittlichkeit wird auch da, wo Lust und Liebe zum Dinge Mühe und Arbeit geringe macht, doch nicht erreicht, so sei an das empirisch-psychologische Gesetz erinnert: Es wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken. Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch den Verstand dazu. Vor allem aber denken wir daran, daß der Christ, der an ein ewiges Leben glaubt, die hier vorbereitete Vollkommenheit im Jenseits erreichen wird, und daß eben diese sittliche Vollkommenheit Sinn und Wesen seiner Seligkeit bezw. Glückseligkeit ist. Trotz seiner Unsterblichkeitslehre, die Plato im Phädon aus seinen „Ideen" ableitet, ist der christliche Glaube an ein ewiges Leben in Vollkommenheit etwas ganz anderes als jene.

Wollen wir, um in den Zusammenhang zurückzukehren, das Verhältnis von Lust und höchstem Gut bei Plato verstehen, so dürfen wir nicht vergessen, daß er sowohl den Kyrenaikern als auch den Cynikern (s. S. 8/9) gerecht werden möchte. Plato kann sich nicht entschließen, in der Lust das höchste Gut selbst zu sehen, aber auch nicht dazu, sich mit der Negierung der Unlust zu begnügen. Die Lust ist ein Gut, aber nicht das höchste Gut. — Der Hedonismus kann nicht recht haben; denn alle Lust ist unbestimmt und relativ. Die Heilige Schrift würde sagen: Die Welt vergehet mit ihrer Lust (1. Joh. 2, 17). Was heute Lust ist, ist morgen Unlust. Was dir Unlust ist, ist mir Lust. Aber der Cynismus eines Antisthenes oder gar eines Diogenes hat ebensowenig recht. In ausgebildeterer Form ist Plato Sokratiker geblieben. Lust und Tugend gehören zusammen. Denn der Besitz der Wahrheit bringt bleibende Lust. Ein Vernünftigsein, das der Lust bar ist, mag etwas für den unendlichen Gott sein, aber nichts für endliche Menschen.

Noch ein Punkt muß hinzugefügt werden, wenn wir Platos Stellung zum Eudämonismus recht beurteilen wollen. Noch existiert der griechische Staat. Im Staat verschwindet der einzelne, nur in ihm kann er die höchste Tugend entfalten und die größte Lust erfahren. —

In eine andere Welt treten wir ein, wenn wir zu Aristoteles kommen, wiewohl er der vollendetste Platoniker ist, wie Plato der vollendetste Sokratiker war. Plato ist Theoretiker, Aristoteles Empiriker. Darin sind aber beide eins: Dem höchsten Gut und seiner Erreichbarkeit gegenüber, womit die Glückseligkeit eng verbunden ist, leisten sie trotz der verschiedenen Ausgangspunkte Verzicht.

Das Urbild der höchsten Eudämonie ist der göttliche Geist, die intelligible Intelligenz, das Denken des Denkens, das absolute Subjekt-Objekt. In der Metaphysik (XII, 7) wird er hochpoetisch beschrieben als „der in ewiger Ruhe sich selbst als die absolute Wahrheit wissende, keines Handelns und mithin auch keiner Tugend bedürftige, sich selbst genießende, ewig selige Gott". Das klingt gar herrlich. Seligkeit sagt auch das Neue Testament von Gott aus (1. Tim. 6, 15), aber Glückseligkeit? Nein! Aristoteles' Gott bedarf keiner Tugend, wenn auch nur deshalb, weil er darüber erhaben ist, weil zur Tugend nach Aristoteles' Auffassung von dem Zusammenhang zwischen Physik und Ethik eine Gewöhnung des Willens gehört, die natürlich für Gott wegfällt. Man könnte an das moderne „Jenseits von gut und böse" erinnert werden, das sogar nicht nur Gott, sondern auch Menschen, den „Herren" und „Übermenschen", vindiziert wird. Da wird Herrenmoral zur Herrenimmoralität. Die schlichte christliche Wahrheit aber lautet: Gott ist gut; niemand ist gut, denn der einige Gott; Gott ist nicht der Tugend unteilhaftig, sondern die Tugend in Person (vgl. 1. Petr. 2, 9).

Bei den Menschen sind für Aristoteles Tugend und Glückseligkeit zusammengehörig. Der Empiriker geht davon aus, daß alles Tun einen Zweck habe. Doch der Zweck ist etwas Relatives. Für einen höheren Zweck ist das, was eben noch Zweck war, nur Mittel. Da erst, wo wir einen Zweck um dieses Zweckes willen verfolgen, ist der höchste Zweck, das höchste Gut vorhanden. Über den Namen desselben ist Einigkeit. Es ist die Eudämonie. Wie sie zu definieren sei — adhuc sub iudice lis est. Wir hören wieder den Empiriker, wenn Aristoteles die menschliche Glückseligkeit, von der wir jetzt allein reden, als etwas

bezeichnet, das dem besonderen Wesen des Menschen Rechnung tragen müsse. Des Menschen Charakteristikum kann nun aber nicht etwas sein, das er mit den niederen Geschöpfen der Tiere gemeinsam habe: das Empfinden und das Lustgefühl, das mit der Befriedigung eines natürlichen Triebes zusammengeht. Der Mensch ist durch die Intelligenz gekennzeichnet. In deren Vollkommenheit muß mithin die menschliche Eudämonie bestehen. Da Intelligenz wiederum mit der Aktualität korrespondiert, so kann Passivität nicht die Glückseligkeit ausmachen. Sie ist also vielmehr vernünftige Tätigkeit der Seele. Das Wohlbefinden geht mit dem Wohlhandeln Hand in Hand; denn, der gut ist, dem geht es auch gut. Sittliche Tätigkeit und Lust sind inséparable. Ihre Einheit ist die Glückseligkeit. So kommt Aristoteles zu der Definition: Die Eudämonie ist eine vollkommene, praktische Tätigkeit in einem vollkommenen Leben bezw. tugendhafte Tätigkeit der Seele.

Bei dieser Begriffsbestimmung ist vorläufig noch keine genügende Rücksicht auf die Güter dieser Welt genommen. Unsere *ευδαιμόνεια* ist auch durch sie mitbedingt. Liegt die Tugend, deren Besitz die Glückseligkeit nach sich zieht, noch in unserer Macht, auch selbst wo man wie Aristoteles die sokratische Erlernbarkeit der Tugend beanstandet oder mindestens das Hinzukommen der Übung zu dem Erlernten fordert, so sind die äußeren Güter wesentlich außerhalb unserer Machtsphäre. Auf die Güter will Aristoteles nicht verzichten. Aber er denkt darüber wie Salomo, der Gott bittet: Armut und Reichtum gib mir nicht, aber laß mich mein bescheidenes Teil Speise hinnehmen, oder wie wir beten: Unser täglich Brot gib uns heute, nicht mehr und nicht weniger, das heißt, er ist mit mäßigen Gütern zufrieden. Große Unglücksfälle schließt er aus, denn sie beeinträchtigen die Glückseligkeit. Andererseits beansprucht er echt empirisch auch wieder einmal mehr, um glückselig leben zu können. Freundschaft und Nachkommenschaft, gute Herkunft und schöner Körper sind ihm für die Eudämonie Bedingungen, sine qua non. Er muß sich aber gestehen, daß der Mensch zu ihrer Erlangung nichts oder doch herzlich wenig tun kann. So bringt sein

empirischer Standpunkt Schwanken in seine eudämonistischen Definitionen. Jedermanns Freund kann man nicht sein; allen möglichen Erfahrungen in bezug auf die Glückseligkeit, ihre teilweise Berechenbarkeit und ihre teilweise Unberechenbarkeit, kann man nicht gerecht werden. So entschließt er sich nicht, einen der drei Begriffe: Tugend, vernünftige Tätigkeit, Lust zum Fundamentalbegriff zu machen, weil er sonst der Empirie Gewalt antun müsse. Er hält sich in der zwar ethischen, aber doch unbestimmten Anweisung: Strebe nach derjenigen Lust, über die der Gute sich freut, die also mit der tugendhaften Tätigkeit zusammenhängt. Wiederum ist ihm ein andermal die Lust Selbstzweck und nicht nur Begleiterscheinung der Tugend. Wir verhehlen uns zum Schlusse allerdings nicht, daß sein Schwanken auch einen Vorteil in sich birgt. Wie sich aus Sokrates sowohl die Lehre der Cyniker als auch die der Kyrenaiker entwickeln konnte, so verbindet Aristoteles noch die beiden Seiten der Sache: Lust und Tugend, die bei den Stoikern und bei den Epikuräern nach ihm rettungslos auseinanderklaffen, indem beide Schulen nur je eine der beiden Punkte vertreten.

Der Lust in Verbindung mit der Tugend begegnen wir in der aristotelischen Ethik noch an einer anderen Stelle. Wieder ist es der Mann der praktischen Erfahrung, der sich nicht auf die vier platonischen Tugenden festnageln lassen möchte. Die Wirklichkeit ist mannigfaltig. Nicht die Tugenden, sondern höchstens gewisse regelmäßig wiederkehrende Grundverhältnisse, in denen der Mensch steht, lassen sich zählen. In diesem Zusammenhang nennt er nun auch das Verhältnis zur Lust und zur Unlust. Es ist bekannt, daß er die Tugend überhaupt als die Befolgung des Satzes hinstellt: Medio tutissimus ibis. Die Tugend ist ihm die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig in einer und derselben Sache. So ist ihm nun auch die Tugend der Tapferkeit die Tatantwort auf die Frage: Wie finde ich die sittliche Mitte in bezug auf die Unlust, sie weder zu fürchten noch sie schlechthin nicht zu fürchten?

Wichtiger ist, daß Aristoteles trotz seiner empirischen Gesamthaltung nicht die praktische, sondern die theoretische

Tugend für die höchste und am meisten beglückende erklärt. Das sagen wir, ohne in dieser unserer Übersicht auf den Unterschied zwischen dianoetischer und ethischer Tugend näher eingehen zu wollen. Die *θεωρία*, der *νοῦς* bleibt „das Beste in der Welt“ des Mikrokosmos. Warum? Weil sie am wenigsten mit äußeren Vorteilen und Vorzügen zu schaffen hat, weil sie die größte innere Befriedigung mit sich führt, weil sie uns der oben beschriebenen absolut glückseligen Gottheit am verwandtesten macht.

Endlich philosophiert Aristoteles als Letzter noch unter den nämlichen politisch-patriotischen Verhältnissen wie Plato. Aristoteles, der das Wort vom Menschen als einem *ζῶον πολιτικόν* geprägt hat, ist mindestens in dem Maße, wie sein Lehrer, der Überzeugung, daß die sittliche Tugend und die damit gegebene Glückseligkeit sich nur in einem geordneten politischen Leben und Gemeinwesen auswirken und ausbilden kann. Der Zweck des Staats ist allgemeine Glückseligkeit durch allgemeine Tugend. Der Staat muß die Menschen erst besser machen, ehe sie glücklicher gemacht werden können. Die Menschen spielen dabei allerdings als individuelle Monaden (natürlich kein Ausdruck des Aristoteles) keine Rolle, sondern nur als Staatsbürger. Wenn wir „nur“ sagen, so ist schon der ganze Gegensatz zwischen dem antiken und dem modernen Staatsgedanken aufgedeckt. Bei jenem geht der einzelne im Staat auf, bisweilen sogar unter; bei diesem kommt alles auf den rechten, beiden Teilen ersprießlichen Ausgleich zwischen privaten und öffentlichen Interessen und Ansprüchen an. Wir würden heute Glückseligkeit und Tugend nicht in so enge Verbindung bringen wie Aristoteles. Denn für ihn ist der Staat nicht „ein bloßes Schutz- und Trutzbündnis zur Sicherung der Person und des Eigentums, nicht eine bloße *συμμαχία*, sondern eine Gemeinschaft zum Zweck eines vollkommenen Lebens, zur Verwirklichung der Sittlichkeit und damit auch der Glückseligkeit im großen.“

Sokrates, Plato, Aristoteles — so folgten die geistigen hellen Blitze Schlag auf Schlag. Es ist, als ob sich der griechische Geist damit erschöpft hätte. Wir hören

nunmehr nur noch an verschiedenen Stellen die zu jenen Blitzen gehörenden Donner rollen, bis auch diese schweigen.

Die beiden Pfeiler, die das Gebäude der Ethik des Aristoteles tragen, hießen: Tugend und Lust. Der Stoizismus fällt den Pfeiler: „Lust" und behält „die Tugend und sittliche Tätigkeit"; der Epikuräismus fällt den Pfeiler „sittliche Tätigkeit" und behält die „Lust". Da mußte jenes Gebäude zerfallen.

Auf die Stoa findet jedoch der Satz Anwendung, daß die Schwäche und Einseitigkeit einer Sache vorübergehend zur Stärke werden kann. Auch ist keine Zeit eine Zeit reinen Verfalls. Das Alte muß sterben, wenn das Neue werden soll. Im Vergleich zu der zusammenhaltenden Kraft des Aristoteles, „des vollendeten Vollenders alles Vollendeten", wie wir einmal seinen Namen *ἀριστο-τελες* übersetzen wollen, mögen Zeno, Kleanthes und Chrysipp, Panaetius und Posidonius allerdings einen Rückschritt bedeuten. An und für sich aber, ferner in unserer Frage übertrifft das Heidentum und ihre Philosophie in der Stoa gleichsam sich selbst, weist über sich hinaus auf das Christentum, stellt Sätze auf, die auch christlich verstanden werden können und erst in der evangelischen Ethik ihre Erfüllung finden.

Wie so oft, hängen auch hier Physik und Ethik eng zusammen. Bei Plato war die Dialektik weit bedeutsamer als die Physik, vielleicht sogar als die Ethik. Später treibt man Physik um der Ethik willen. Die Stoa lehrt in der Physik Materialismus, weiß aber damit infolge ihres Subjektivismus den idealen Pantheismus zu verbinden. Die Welt ist der Leib Gottes, Gott die Seele der Welt. Für die Welt ist Gott als Seele sowohl beherrschende Kraft, als auch *νοῦς λόγος τοῦ παντός*. Ja, er wird als die gütige Vorsehung eingeschätzt, die eine providentia generalis und specialis ist. Der weise Gott liebt und befiehlt das Gute, haßt und verbietet das Böse. Wo ihm gehorcht wird, belohnt er; wo ihm nicht gehorcht wird, reagiert er, seine Ehre wahrend, durch Strafen. Hier berührt sich der philosophische Eudämonismus in eigentümlicher Weise mit dem christlichen Lohngedanken, wie schon die Vorsehung der

Stoiker an den Vatergott des 1. Artikels gemahnt. Der weise Gott selbst, der strafen muß, wird dadurch aber nicht beeinträchtigt in seinem Sein als ζῶον μακάριον, in seiner Glückseligkeit. Daß der geistig gedachte Gott bei näherer Betrachtung doch wieder versinnlicht und in Ähnlichkeit mit Heraklits Naturerklärungen als Wärme und Feuer vorgestellt wird, liegt zwar in der Konsequenz des stoischen Materialismus, bleibt nach jener Höhe immerhin bedauerlich. Übrigens braucht dieser Punkt hier nur gestreift zu werden.

Die Stellung der Stoiker zum Eudämonismus muß vom obersten Satz ihrer Ethik aus gewürdigt werden. Dieser heißt: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Es klingt hier der Ton an, den Rousseau mit seiner Forderung: Zurück zur Natur später angeschlagen hat. Im Verhältnis zur Natur, dem Allgemeinen, ist das Individuum das Einzelne. Soll der Mensch nun ἀκολούθως τῇ φύσει leben, so tritt die Person ganz zurück, sogar das Internste und Intimste der Person: die Lust. Besteht die Glückseligkeit in der Tätigkeit, in der wir uns in Übereinstimmung mit der Natur bringen, so ist die Lust, die uns eben hieran hindert, nichts als ein Übel. Kleanthes geht so weit, zu behaupten, daß die Lust weder naturgemäß noch naturgewollt sei. Seine sonstigen Gesinnungsgenossen schließen sich ihm in diesem Punkte nicht an. Ihnen ist die Lust naturgemäß; sie lassen sie als Gut gelten. Allerdings blieben sie darin seine Anhänger, daß sie der Lust sittlichen Wert absprachen. Sie sei nur ein Akzidens der sich frei entfaltenden Tätigkeit der Natur, sie sei im Verhältnis zum Tun nur ein Leiden. Von diesen Differenzen abgesehen, liegt die gemeinsame Stärke und Größe der stoischen Moral darin, daß alles Persönliche hinter dem höchsten Gut hintanstehen muß, daß nur dem Sittlichen adäquate Zwecke als Motive der Sittlichkeit zugelassen werden. Die Tugend des stoischen Weisen, die immer ein tugendhaftes Handeln ist, ist allein als Gut zu werten.

Die Aufopferungsfreudigkeit im Blick auf das über dem Menschen stehende Gute imponiert. Von anderen Voraussetzungen aus kann auch das Christentum nicht mehr

erwarten als volle Hingabe an das höchste Gut. Auch den Stoikern ist nur „eins not“. In dieser formalen Beziehung gibt die Stoa dem Christentum wenig nach. Die materielle Füllung zeigt freilich sofort die Kluft. Die vertrauensvolle Hingabe an Christus ist mit der rationalistischen Begeisterung für die „Tugend“ nicht zu vergleichen.

Ist die Tugend das Gut der Stoiker, so ist's um das, was man sonst Güter nennt, geschehen. Im Vergleich mit der inneren Vernünftigkeit und lebendigen Kraft der Seele, als welche die Tugend erscheint, im Vergleich mit der Tugend als zureichendem Grunde der Eudämonie, können die äußeren Güter nichts anderes sein, als sittliche *ἀδιάφορα*, nach denen zu streben eben sittlich indifferent ist. An sich sind Ehre, Reichtum, Gesundheit, ja Leben wertlos. Sie können Mittel zum Guten werden, aber auch Mittel zum Bösen. Ihr Verlust ist für den stoischen Weisen noch nicht der Verlust der Glückseligkeit. Sind die sog. Güter an sich keine Güter, so sind die sog. Übel an sich auch keine Übel. Armut, Krankheit und Tod hindern nicht, tugendhaft zu leben und sich glückselig zu fühlen. Es kann vielmehr sogar das Gegenteil eintreten, daß das, was der gemeine Verstand (christlich würden wir: *κόσμος* Welt sagen) für Übel hält, nützlich wird. Als wirkliches Übel ist nur die Schlechtigkeit anzusehen. Nur die eine Limitation wollen wir hinzufügen, daß innerhalb der *ἀδιάφορα*, wenn sie auch niemals die Staffel sittlicher Güter erreichen können, die einen Güter *προηγμένα*, die anderen *ἀποπροηγμένα* sind; daß ferner die ersteren als vorzuziehende für das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* bedeutsam werden können.

Wir müssen erst einmal die Höhenlage dieser Ausführungen anerkennen. Hier liegt eine Umwertung der vorgefundenen Werte vor, die der christlichen Umwertung, äußerlich angesehen, so ähnlich sieht, wie ein Ei dem anderen. Im Christentum werden die äußeren Leiden zu inneren Freuden, die Krankheit des Leibes dient zur Gesundheit der Seele, das Kreuz ist ein Segen, der Tod ist verschlungen in den Sieg. „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch

Schaden an seiner Seele?“ (Matth. 16, 25 f.) geht durch die Begründung „um meinetwillen“ und durch die Aussicht auf ein ewiges Leben gewiß weit über die Stoa hinaus, aber die unbedingte Wertschätzung des Höchsten und die bewußte Begriffsumprägung ist beiden gemeinsam. Es ist schlechthin groß, wenn heidnische Weisheit, die weder von Moses noch von Christus weiß, nur die Schlechtigkeit als Übel gelten läßt. Dem Christen stellt sich bei diesem Satz ungerufen eine ganze Gedankenwelt ein. Das, was er nun Sünde nennt, ist die Ursache aller Sorgen. Wäre diese nicht, wären jene nicht! Die Sünde aber schreit nach Gnade, wie die Schlechtigkeit nach Gutheit. Es ist nur aus christlichen Einflüssen zu verstehen, wenn der Dichter, der der christlichen Atmosphäre sich nicht entziehen kann, äußere und innere Übel und Güter gegeneinander abwägt, und wenn ihm ein Blick auf die Wagschale sagt:

Das Leben ist der Güter höchstes nicht,
Der Übel größtes aber ist die Schuld. —

Kritik an der stoischen Weisheit vom christlichen Standpunkt aus zu üben, ist nicht schwer. Es ist die alte Geschichte vom Ei des Kolumbus. Vor Christus so weit kommen ist mehr, als nach Christus sich über die Stoa erheben. Setzen wir da ein, wo wir aufgehört haben. Das Leben nicht höher zu schätzen, als es wert ist, ist anerkennenswert. Aber die ganze Haltlosigkeit der Antike zeigt sich sofort bei der Schlußfolgerung, die daraus gezogen wird: Ist das Leben kein Gut, so kann ich's mir selber nehmen, es ist wohl gar der Selbstmord Mut, Weisheit und Tugend. Dem Christen ist das irdische Leben Gnadenfrist. Es ist ihm nicht Zweck, aber Mittel zum Zweck. Ja, das vergängliche Leben ist ein Symbol des unvergänglichen Lebens. Vor allem dürfen wir uns das nicht nehmen, was wir uns selbst weder gegeben haben noch geben konnten.

Vom System der Stoiker aus ist die Kritik desselben auch nicht schwierig. Die abstrakte Fassung der „Tugend“ macht eine konkrete, ins einzelne gehende Sittenlehre unmöglich. Endlich aber macht dem unbegründet idealen

Standpunkt eines Zeno die schlichte Entgegnung den Garaus: Wo ist denn dein Weiser, den du beschreibst? —

Wiewohl das Subjekt dem System der Stoiker geopfert wird, gehört dieses doch schon zu den drei nacharistotelischen Systemen der Subjektivität. Die Zeiten waren andere geworden und mit den Zeiten auch die Menschen. Wo war — einmal — das Gemeinwesen geblieben, das zu dem Höhepunkt platonischer und aristotelischer Ethik Anlaß gab? Die Orientierung der besten Sittlichkeit am Staatsgedanken mußte aufhören und die Staatsethik umschlagen in Sozialethik oder gar Individualethik. Die damaligen Philosophen waren ebensogut Kinder ihrer Zeit, wie wir Kinder unserer Zeit sind. — Auf die Subjektivität wies auch das Ergebnis der bisherigen Philosophie. Der Weisheit Schluß war doch ein doppelter Dualismus geblieben, der zwischen Geist und Natur, der zwischen Subjekt und Objekt. Da half sich die Stoa mit der beschriebenen subjektiven Isolierung der Tugend, die in alle subjektive Willkür doch noch ein knochenfestes objektives Rückgrat hineinbaute. Da hilft sich Epikur mit der anderen Seite, der Lust, zu deren Befriedigung die objektive Welt ihr Ja sprechen und ihren Segen geben muß. Da hilft sich der Skeptizismus mit dem unausgesprochenen Geständnis der Hilflosigkeit; er meldet seinen theoretischen und praktischen Bankerott an. Dadurch glaubt er ruhig werden zu können, stürzt sich aber gerade so in die größte Unruhe, da er nichts als Gegner um sich sieht.

Nichts Neues ist unter der Sonne. Mutatis mutandis sind die Cyniker in den Stoikern, die Kyrenaiker in den Epikuräern, die Megariker bezw. auch die Sophisten in den Skeptikern wieder erstanden. Alles wiederholt sich nur im Leben. Auch die eudämonistischen Fragen.

Alle konsequenten Ethiker werden zum Eudämonismus Stellung nehmen müssen. Je mehr ein Philosoph Ethiker ist, desto näher liegt es, daß er sich mit der Eudämonie beschäftigt. Wenn Epikur, um im obigen Bilde zu bleiben, den Pfeiler der Lust im aristotelischen Lehrgebäude besonders bearbeitet und fest in die Erde einrammt, so ist's wohl verständlich, daß sich bei ihm, wie

bei keinem anderen in diesem Maße, Ethik und Eudämonismus beinahe decken. Der erste Gedanke seiner Lehre hat das glückselige Leben im Auge, und der letzte gilt noch demselben Punkte. Der sich allmählich vollziehenden Wandlung in der inneren Wertschätzung und Anordnung von Logik, Physik und Ethik haben wir schon einmal gedacht. Hier erreicht der Prozeß insofern sein Ende, als die Kanonik, die mit der Logik identisch ist, im Dienste der Physik steht, diese aber wieder im Dienste der Ethik. Nach Epikur ist Philosophie die Tätigkeit, welche durch Begriffe und Beweise ein glückseliges Leben bewirkt. So erhält schon der am meisten theoretische Teil der Philosophie, die Logik, praktisches Gepräge. Die Ethik selber belehrt uns dann über die Mittel und Wege, auf denen wir zu einem glücklichen Leben gelangen. Die Physik läßt man sich in diesem Zusammenhang wohl gefallen, weil sie über vieles Geheimnisvolle aufklärt. Von abergläubischen Vorstellungen, welche die Eudämonie zerstörten, können wir nur durch richtige physikalische Begriffe geheilt werden. Vor Unerkanntem mag man noch sklavische und abergläubische Furcht empfinden, vor Erkanntem nicht mehr. Die Furcht aber ist einer der schlimmsten Feinde der Glückseligkeit.

Darin, daß Epikur das höchste Gut in die Glückseligkeit und in die Lust verlegt, ist das spezifische Kennzeichen seiner Philosophie deshalb nicht zu erblicken, weil er diesen allgemeinen Grundgedanken mit seinen zeitgenössischen Kollegen, auch mit Aristoteles, teilt. Die näheren Bestimmungen über die Lust unterscheiden ihn besonders von denen, denen er sonst innerlich nahesteht, dem Aristipp und seinen Schülern.

Für Aristipp war die einzelne gegenwärtige körperliche Lustempfindung ausschlaggebend. Epikur kann nur in einer Lust Befriedigung finden, die ein dauernder Zustand ist, die das ganze Leben umfaßt. Epikur hat einen starken Einschlag von Reflexion und Raffinement. Die φρόνησις sitzt darüber zu Gericht, ob etwas eine Lust oder eine Unlust ist. Der echte Epikuräer ist kein Augenblicksmensch. Er sagt nicht zur Gegenwart ohne weiteres: Ver-

weile noch, du bist so schön. Er wägt ab. Die Klugheit wirkt auf seine Sittlichkeit ein. Er ist nicht, wenn wir so sagen dürfen, „dumm wie die Sünde". Er weiß, daß das Unrecht der Leute Verderben ist, deshalb läßt er es. Er geht nicht in der Gegenwart auf, sondern vergleicht sie mit der Vergangenheit und Zukunft. Er verzichtet auf die Lust, wenn sie Unlust im Gefolge hat; er nimmt wiederum die Unlust mit in Kauf, wenn er sich in der dadurch bewirkten oder doch darauf folgenden Lust schadlos halten kann.

Mit diesem Vorzug des Epikur vor Aristipp hängt der weitere zusammen, daß Epikur die geistige Lust und Unlust für viel wichtiger hält als die leibliche. Dieser Punkt steht nicht außer Verbindung mit dem genannten, die Zeit betreffenden Punkte. Die geistige Lust, in die Vergangenheit projiziert, bringt Erinnerungen, dieselbe, in die Zukunft projiziert, bringt Hoffnungen. Der wahre Weise hat sich unabhängig von den wechselnden Schicksalsschlägen zu stellen. Er ist sich selbst genug, so daß seine *ἀταραξία* nicht erschüttert werden kann. Man wird in dieser Beziehung einmal an Aristipp mit seinem Ausspruch: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι* erinnert, andererseits an die Stoiker, deren Unterschiede im Vergleich mit den Epikuräern immer mehr betont zu werden pflegen, als die doch auch vorhandenen Ähnlichkeiten. Doch nur für Nichtkenner scheint Epikur sein Konzept zu verlieren und bei den Stoikern Anleihe zu machen, wenn er sich zu der Behauptung versteigt: Lieber mit Vernunft unglücklich als ohne Vernunft glücklich. Philosophie ist ihm eben eine Tätigkeit, welche nur auf dem Wege der Begriffsbildung und Beweisführung zur Eudämonie verhilft. „Ohne Vernunft glücklich" (*ἀλογίστως εὐτυχεῖν*) ist ihm selbstverständlich nur etwas Gedachtes, für die Wirklichkeit wird ja das von der Vernunft getrennte Glück gerade geleugnet. Den gemeinsamen Vater der Stoiker und Epikuräer, den Aristoteles, erkennen wir wieder, wenn Epikur zu behaupten wagt, daß es keine wahre Lust ohne Tugend gebe und keine wahre Tugend ohne Lust. Vollends stoisch klingt sein Satz, daß der Weise auch noch unter Martern glücklich sein könne.

Gerade hierfür aber haben wir oben die Ähnlichkeit zwischen Stoizismus und Christentum aufgedeckt, die sich mithin auch auf den Epikuräismus erstrecken würde.

Die Epikuräer haben aber nicht nur behauptet, daß sie die geistige Lust höher schätzten als die körperliche. Ihr so überaus ausgeprägter Sinn für die Freundschaft hilft den entsprechenden Vorwurf hinfällig machen. In ihr wird ein Hauptmittel der Glückseligkeit gesehen. Es ist übrigens für die antike Gemeinschaftsidee charakteristisch, daß nicht die vom Christen (aber auch vom Israeliten) weit höher taxierte Familiengemeinschaft genannt wird, wofür der Antike der Sinn abgeht. Forderte doch gar ein Plato, daß Privateigentum und Familienleben durch Güter- und Weibergemeinschaft ersetzt werden sollten, besser gesagt: Verstaatlichung von Eigentum und Familie für die herrschende Klasse. Er wünschte dies im Interesse des Staates. Dieser Beweggrund fiel bei Epikur so gut wie ganz fort (vgl. oben). Wenn er nun aber einlenkt, so tut er's nicht zugunsten der Familie, sondern zugunsten der Freundschaft. — Wenn wir die Freundschaftsideale Epikurs als einen Beweis seiner geistigen Erfassung der Lust anführen, so sind wir allerdings der Ansicht, daß die Schmähungen über die „Herde Epikurs“, die der Lust und der Wollust frönte, vielfach auf Verleumdungen beruhen. Ihre Gemeinschaft war ein edler Freundschaftsbund. Epikur hatte ein Analogon in dem pythagoreischen Bunde vorgefunden, war aber z. t. in seinen Bestimmungen für seinen Bund noch weitherziger gewesen, da er von der Voraussetzung ausging, daß der wahre Freund dem wahren Freunde volles Vertrauen schenken dürfe. Der Freundesliebe traute er Opferfreudigkeit bis in den Tod zu. Sicher stand diese Bereitwilligkeit, gegebenenfalls für den Freund zu sterben, höher als die stoische Sterbensbereitschaft aus Verachtung des Lebens als eines Gutes (*ἐξαγωγή*). Vielmehr glossieren wir hierzu gerne, daß die alttestamentliche Chochmaliteratur gleichfalls voll ist von Lobpreisungen der Freundestreue. Moses ist gar Gottes Freund (Ex. 33, 11). Jesus Christus hat sich als Freund seiner Jünger bezeichnet; und die wunderbare Gemeinschaft, die er mit den Seinen in innigster und

tiefster Weise durchführte, ist ihm auch wie ein höchster Freundschaftsbund gewesen. Μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (Joh. 15, 13). Freilich konnte das Heidentum von der höheren Liebe noch nichts ahnen, die die größte innere Lust und Freude mit sich bringt, von der Feindesliebe (Matth. 5, 43—48).

Die Wurzel der Freundschaftsideale Epikurs bleibt die Humanität. So verwandt Humanität und Christentum aber auch sein mögen, das Christentum selbst kann in jener nur eine Vorstufe zu sich hin erkennen. Wo vor Christus Humanität vorhanden, erklären wir die Seele des Menschen überhaupt für eine anima naturaliter christiana; wo sie nach Christus sich findet, wird sich leicht ein positiverer Zusammenhang zwischen beiden prinzipiell zusammengehörenden Mächten im konkreten Falle nachweisen lassen. Der Rückgang auf „unbewußtes Christentum" wird bei dem Vorhandensein der allgemeinchristlichen Atmosphäre meist möglich sein. Diese Betrachtung gilt für diesen Punkt wie für alle die Punkte, in denen wir ein Hinausweisen der edlen Geister und Weisen, zumal der griechischen Philosophen über sich selbst zu erkennen vermögen. Er gilt auch z. B. für das wichtige Prinzip Epikurs: τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν. Es ist, als wenn wir Christus sagen hörten: Μακάριόν ἐστι διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν. Wie sehr gerade diese Seite der Menschenfreundlichkeit, wie sehr gerade dieses uns nicht in den Evangelien, sondern Acta 20, 35 als durch die Tradition sanktioniertes Herrenwort in unseren eudämonistischen Zusammenhang gehört, erhellt schon daraus, daß die die Nehmelust übertreffende Gebefreudigkeit als μακάριον bezeichnet wird.

Von den übrigen Hedonikern unterscheidet sich Epikur nicht nur durch die Bestimmung der Dauer und der Geistigkeit der Lust; es erübrigt vielmehr noch sein Widerspruch gegen die möglichst potenzierte und erhöhte Lustempfindung. Auch hier steht Epikur, worauf oft nicht genügend geachtet wird, dem Zeno und Chrysipp näher als es scheint. Sein Reflektiertsein, von dem wir oben sprachen, geht

nämlich keineswegs auf Raffinement in der Gourmanderie, sondern nur auf das sorgfältige Abwägen von Lust und Unlust in bezug auf die drei tempora. Sonst wünscht er Genügsamkeit und Mäßigkeit, wie es auch trotz aller Gegengründe weit wahrscheinlicher ist, daß er ein sittlich korrektes und ehrenwertes Leben geführt hat, als daß das Gegenteil der Fall gewesen ist. Zwar mußte er selber fühlen, daß sein Eudämonismus leicht Mißverständnissen ausgesetzt sein könnte. Deshalb kommt er solchen Einwürfen zuvor und betont, daß, wenn er die Lust das höchste Gut nenne, er nicht die Lust des Wüstlings und Wollüstlings meine. Im Bewußtsein seiner Einfachheit berührt er sich vielmehr wiederum eigenartig mit der Stoa. Wenn diese ihren — allerdings nie und nirgends vorhandenen — Weisen einem Gotte gleichsetzte und ihm vindizierte, daß er stolz sich seines tugendhaften Lebens rühmen dürfe wie Zeus selber, so fühlt sich auch Epikur in seiner göttlichen Eudämonie so sicher, wie der höchste Gott, „wenn er auch nur Gerstenbrot und Wasser habe". Wenn die Lust großen Luxus erfordert, will er sie nicht haben; denn der Luxus kann die Ursache von allerhand Übeln werden. Lukullische Mahle würde Epikurs Idealmensch verschmähen wegen der leiblichen Störungen, deren Ausgleich nötig würde.

Allerdings darf diese Limitation des epikuräischen Lustbegriffs nicht übertrieben werden. So richtig jene Einschränkung ist, so ist deshalb der Epikuräer immer noch kein Diogenes von Sinope. Treten voraussichtlich üble Folgen nicht ein, so ist der Genuß an der Tagesordnung. Dagegen ist an sich auch nichts zu sagen. Es ist sogar christlich, die gottgegebenen Gaben zu genießen. Die eine Bedingung, die der Christ zu erfüllen hat, ist die, daß er die mäßig zu genießenden Gaben Gottes auch mit Danksagung genießen soll. Wohlstand ist auch in christlicher Auffassung keine Sünde, wenn der Reiche nicht sein Herz daran hängt. Epikur drückt sich vorsichtig aus. Nicht die Notwendigkeit, aber die Möglichkeit besteht, daß der Weise die subtileren Freuden und raffinierten Genüsse der Welt entbehrt. Seine ἀταραξία steht ihm höher als

die Güter der Erde. Es trifft wohl zu, wenn wir darin Eduard von Hartmann und Epikur einander ähnlich finden, daß ihr Lustbegriff nicht positiv, sondern negativ gefaßt ist. Schmerzlosigkeit, Gefühllosigkeit ist schon Lust. Der Epikuräer liebt die Prophylaxis. Was die Lust hindern könnte, wird aus dem Weg geräumt. Als das größte Übel erscheint vielen der Tod, der Verursacher großer Furcht. Ihm gegenüber hilft sich Epikur nicht wie die Stoiker, die darin weitergehen und den Selbstmord theoretisch und praktisch wählen, sondern in folgender, fast sophistischer Weise. Seine Gedanken über die drei Zeiten (s. oben) spielen dabei eine Rolle. Wenn wir sterben, d. h. wenn die Gegenwart des Todes vorhanden ist, so verhindert eben gerade der Tod das Todesgefühl. Ist aber der Tod als Gegenwärtiges irrelevant, so ist's unweise, sich die Lust durch den Tod als zukünftig eintretendes Übel beeinträchtigen zu lassen. — So gleicht unsere Kritik Epikurs der der Alten, die ihm vorwarfen, daß er keinen affirmativen Lebenszweck kenne. Das heißt eben: er faßt die Lust negativ auf.

Jede vollständig ausgebildete eudämonistische Lehre zieht auch die Gottheit in ihre Gedankenkreise. Epikur ist vermöge seiner ethisch-praktischen Richtung überhaupt kein Systematiker, am allerwenigsten aber da, wo er die Götter unter den Gesichtspunkt der Glückseligkeit stellt. Mit späteren Begriffen gedacht, ist seine Gottheit deïstisch eingeschätzt. Wenn schon der menschliche Weise *ἀταραξία* hat, ist dies bei den Göttern erst recht der Fall. Wenn sie sich um die Menschen und ihre Nöte kümmerten, würden sie selbst in die letzteren hineingezogen werden und ihre *μακαριότης* einbüßen. Ob sie zwar einen menschenähnlichen Leib haben, haben sie doch nicht die Bedürfnisse und Triebe desselben. Das biblische „bei Gott ist keine Veränderung, ist kein Wechsel des Lichts und der Finsternis“ (Jak. 1, 17), das eine Begründung seiner ewigen Treue ist, erhält bei Epikur, der äußerlich ganz ähnlich von einem unveränderlichen Leben der Götter redet, eine ganz andere Wendung, nämlich die der Unbeweglichkeit, Leblosigkeit, des Todes. Hier Deismus,

dort Theismus; hier Tod, dort Leben (vgl. „der lebendige Gott“). —

Der Skeptiker brauchen wir nur mit einem Worte Erwähnung zu tun. Ihre Philosophie ist, ob wir nun Pyrrhon und Timon, ob wir nun Anesidemus Agrippa und Sextus nehmen, immer die Philosophie des großen „Vielleicht“. In diesen Zusammenhängen ist auch ihre Glückseligkeitslehre zu finden. Wie bei anderen, so zuletzt noch bei Epikur hat die Philosophie überhaupt das Ziel der Eudämonie. Wie wird dies erreicht? Durch ἐποχή! Man hält mit dem Urteil an sich. Ich bestimme nichts, aber auch dies nicht, daß ich nichts bestimme. In dieser Urteilslosigkeit liegt die Glückseligkeit. Man ist gedeckt und hält sich den Rücken frei. So bringt den Weisen nichts und niemand aus der ἀταραξία. Damit bekennt die Philosophie der Griechen ihre Selbstauflösung.

Die römische Philosophie kommt als selbständige Erscheinung nicht in Betracht. Sie ist der große Popularisator der alten griechischen Philosophie. Ihre Anlage und Geschichte weist die Römer vor allem auf die stoische Philosophie. So weit dies der Fall ist, gilt von ihr, was von jener, auch im Vergleich mit dem Christentum erbracht ist.

Als Ideal schwebte vielen allezeit Plato vor Augen. So ist die skeptische Richtung der neueren Akademie, so ist auch der Neuplatonismus zu erklären. Der Bankerott der Philosophie offenbarte sich darin, daß man das höchste Gut in Religion, Theologie und Theosophie finden möchte. Man tut den Sprung ins Ungewisse. Das Denken wird durchs Schauen, die Moral durch die Askese ersetzt. Will man hier von Eudämonie reden, so kann sie nur in der Verzückung und der unmittelbaren Einigung mit dem Ureinen, dem höchsten, über Weltseele und Weltvernunft erhabenen kosmischen Prinzip gesucht werden. Diese ἔκστασις währt aber nur kurze Zeit. — Damit haben wir bereits die Grenzen der antiken Eudämonologie überschritten. Ihre Reflexerscheinungen, Fortsetzungen und Wandlungen durch die neuere Philosophie hindurch zu verfolgen, ist eine Aufgabe für sich, die wir eventuell einer besonderen Arbeit vorbehalten.

---

2. Voruntersuchung.

Zum „Lohn“ im Alten Testament.

In einer zweiten Voruntersuchung behandeln wir die Momente der Stellung der alttestamentlichen Religionsstufe zur „Lohnfrage“, auf die es uns ankommt. Nur um eine Voruntersuchung kann es sich dabei handeln; denn einmal besteht unsre Aufgabe wesentlich in der Beschränkung auf die religionsgeschichtliche Erörterung der christlichen Lohnauffassung; sodann ist das Alte Testament nur eine Vorstufe zum Neuen Testament.

I.

Der „Lohn“ kommt entweder in dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch[1]) oder in dem zwischen Gott und Mensch vor. Jenes Verhältnis ist das ursprünglichere und leichter verständliche. In ihm ist der „Lohn“ „zu Hause“. Hier ließen sich die allgemeinen Grundzüge des Lohnbegriffs leicht nachweisen und die Bausteine zusammentragen, die zu einer systematischen Behandlung des „Lohnes“ im bürgerlichen Recht und in christlicher Vorstellung erforderlich sind. Doch auch dieser Nachweis wird an andrer Stelle zu führen sein. Das Nötigste wird bei der Besprechung des Lohnes im bürgerlichen Recht gebracht werden. Hier müssen wir in Anbetracht dessen, daß es sich nur um eine Voruntersuchung handelt, und daß der Nachdruck auf dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch liegt, uns einmal mit einer geordneten Zusammenstellung der fraglichen Stellen und ferner mit einigen Thesen begnügen.

Die Belegstellen, nach denen sich das Lohnverhältnis zwischen Menschen abhandeln läßt, sind folgende: Exod. 2, 9; Deuteroj. 46, 6; Tobias 5, 4; 1. Kön. 5, 20. —

---

[1]) Derselbe ist ausführlich behandelt in „Evangelisch-sozial“ von Liz. W. Schneemelcher unter dem schlichten Titel: „Lohnverhältnisse im alten Israel“, 1907 (vgl. Anmerkung S. 5). Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend ist dort auf gelehrten Apparat möglichst verzichtet.

Levit. 19, 13; Deuteron. 24, 14 f.; Tobias 4, 15. — Jerem. 22, 13; Jes. Sir. 34, 27. — Genes. 29, 14; 30, 18. 28; 31, 7. 15. 41; Judith 11, 13. — Ruth 2, 12. — Numeri 18, 31; 22, 7. — Daniel 11, 39. — Micha 3, 11; Tobias 4, 10, — Jesaja 19, 10.

Die Thesen aber sind diese:

1. Für das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist die Lohnvorstellung des Alten Testaments fast fruchtbarer, sicher einheitlicher, als für das zwischen Gott und Mensch.

2. Für das menschliche Lohnverhältnis bringt uns das Alte Testament eine Fülle von praktischen Beispielen, deren Beobachtung uns bereits alle wesentlichen Bestandteile der bürgerlich-rechtlichen Lohnauffassung erkennen lehrt. Das Alte Testament quillt und stammt „aus dem Leben“ und ist „für das Leben“ bestimmt, partizipiert mithin an den allgemein menschlichen Erkenntnissen und Verhältnissen.

3. Neben den einfachen reinen Lohnverhältnissen mit der Freiwilligkeit des Beginns, mit der freien Wahl in der Zwecksetzung, ferner mit der Korrespondenz und inneren Ungleichartigkeit von Lohn und Leistung sowie mit der Zukünftigkeit und Vergänglichkeit des Lohnes — bringt es eine Reihe von komplizierten Verhältnissen, deren Zergliederung und Durchdenkung auf manche auch heute wichtige Verhältnisse führen und sie trefflich beleuchten (z. B. Verbindung von Verwandtschafts- und Dienstverhältnissen usw.).

4. Die Unterscheidung von Lohnverhältnissen zwischen Menschen und solche zwischen Gott und Mensch ist aus mehreren Gründen nicht völlig durchführbar.

5. Die überwiegende Polemik gegen Abnormitäten in den menschlichen Lohnverhältnissen ist ein Anzeichen des häufigen Vorkommens derselben, quasi der niederen Stufe des Alten Testaments.

6. Trotzdem ist die bürgerlich-rechtliche Erfassung des Lohnverhältnisses die starke Seite des Alten Testaments.

II.

a) Wir wenden uns also ohne weiteres zu dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, auf das der Lohnbegriff angewandt wird. In These 4 haben wir bereits die Berührungen beider Verhältnisse gestreift. Die Mittelglieder zwischen beiden sind das Wirken Gottes durch die Menschen, das Befehlen Gottes betreffs menschlicher Lohnverhältnisse, das Anrufen Gottes als Rächers der von Menschen Bedrückten. Die Stellen, in denen wir solchen Einschlag wahrnehmen, die hier am Anfang genannt zu werden verdienen, sind Judith 11, 33; Ruth 2, 12; Nu. 18, 31; 22, 7 (Micha 3, 11); Deut. 24, 15. Dabei verteilen sich diese fünf Stellen so, daß die beiden ersten dem ersten Mittelgliede, die beiden weiteren dem zweiten, die letzte Stelle dem dritten zuzuweisen ist. Unsre jetzige Erörterung beschäftigt sich mit den alttestamentlichen Aussagen, in denen das Verhältnis des Lohnes zwischen Gott und Mensch möglichst rein zum Vorschein kommt.

Während die menschlichen Lohnverhältnisse alle wesentlichen Momente hie und da zerstreut beibringen, ist das Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch im Alten Testament nicht so ergiebig erbracht. Davon, ob wir freiwillig oder unfreiwillig in das Verhältnis zu Gott treten, ob wir die Wahl haben, uns einen Zweck für dies Verhältnis zu setzen, erfahren wir nichts oder wenig Direktes. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist eine gegebene Tatsache, mit der gerechnet werden muß. So findet die Zeit während des Verhältnisses eine genauere Berücksichtigung und noch mehr die Zeit der Beendigung desselben. Im Leben sieht es oft so aus, als ob die Gerechten unterliegen und die Ungerechten siegen. Den alttestamentlichen Frommen hat dies Problem wie kaum je einen andern gequält: Wie ist es möglich, daß es den Schlechten oft so gut und den Guten oft so schlecht geht? Da das Buch Hiob und die Psalmen die Theodiceefrage (vgl. Leibniz) besonders erwägen, werden beide Bücher auch gerade für unsre Frage heranzuziehen sein. Eine Antwort lautet: Die Frommen kommen doch noch zu ihrem Lohn, und die Gottlosen werden zu ihrer Zeit ihre Strafe erhalten. Dabei ist inter-

essant, daß diese Strafe ironisch oft „Lohn“ genannt wird (vgl. schon Judith 11, 13).

Jesus Sirach zieht die Quintessenz aus allen seinen Beobachtungen in der Form eines Wunsches 35, 24: Der Herr gebe einem jeglichen nach seinen Werken und lohne ihnen, wie sie es verdient haben. Dieses Lohnen kann ein wirkliches und ein spöttisch-ironisches sein, ein Belohnen und Bestrafen. Durch beides wird Gott sich als den Gott der Gerechtigkeit ausweisen. Auf die vorübergehende Gegenwart zu sehen und Gott deshalb Ungerechtigkeit vorzuwerfen, wäre sehr kurzsichtig und vorschnell gehandelt. Der Israelit ist fest davon überzeugt, daß einerseits die Frevler einmal ein Ende mit Schrecken nehmen, daß es andrerseits nicht vergeblich sein kann, daß das Herz des Frommen unsträflich lebt, und daß er seine Hände in Unschuld wäscht (ψ 73, 19. 13). Wenn auch selbst einmal bei den Priesterleviten die Frage ernstlich erwogen wird: „Ist's umsonst, daß man Gott dient? Was nützt es, daß wir sein Gebot halten und hart Leben vor dem Herrn Zebaoth führen? Sollen wir nicht die Verächter preisen, denn die Gottlosen nehmen zu, sie versuchen Gott und geht ihnen alles wohl hinaus“, so siegt doch der Glaube mit der Antwort: Der Herr wendet es und höret es; es ist doch ein gewaltiger Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Gottlosen, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient (Maleachi 3, 14—18). Es ist bedeutsam zu bemerken, wie hinter der schlichten „Lohn“-frage sich die große, noch heute nicht völlig gelöste, alle Generationen neu beschäftigende religions-philosophische Theodiceefrage verbirgt.

„Werke und Lohn“ ist die Form, in der hier das Verhältnis von Leistung und Lohn erscheint. Das ist der im Alten Testament am gründlichsten und ausgiebigsten vorkommende Gesichtspunkt, unter dem das „Lohn“-verhältnis zwischen Gott und Mensch angesehen wird. Derselbe Gesichtspunkt spielt auch noch im Neuen Testament in geklärter Form eine Rolle; wir werden eine ziemlich große Stellenzahl dafür anzuführen haben. Doch hier im Alten Testament dominiert einesteils unbestritten

dieser Gesichtspunkt. Wir ordnen die fraglichen Zitate danach und untersuchen, ob sie den Lohn der Frommen oder die Strafe der Gottlosen, die „Lohn" genannt wird, enthalten, ob Lohn in bonam oder in malam partem als vox media gebraucht wird.

Gottes Absicht ist es überall, belohnen zu können. Er ist froh, wo der Menschen Verhalten ihm dies möglich macht. 2. Chronika 15, 7 ermuntert Asarja den Asa, der von 913—873 regierte, und seine Judäer, den Götzendienst aufzugeben und den wahren Gott anzubeten, mit den Worten: Seid mutig und lasset eure Hände nicht sinken, denn euer Tun wird seinen Lohn finden. Der Blick aufs Ziel, die Aussicht auf Belohnung erscheint als Motiv der Sittlichkeit, des Mutes und der Ausdauer. — Ein von Beispielen losgelöstes, allgemein gehaltenes Wort, Psalm 19, 12, sagt: Auch wird dein Diener durch sie (die Gebote) vermahnt; sie beobachten bringt großen Lohn! Das Verhalten zwischen Gott und Mensch tritt als Lohnverhältnis rein hervor. Gebote halten ist die Leistung, durch deren Vollzug Gott sich veranlaßt sieht, Lohn zu geben. Durch das deutsche Wort „Bund" dürfen wir uns freilich nicht falsch leiten lassen. „Bund" setzt bei uns Gleichberechtigung voraus. Diese ist nach D. Guthe (Leipzig) im Alten Testament nicht ausgesagt, da בְּרִית sie nicht einschließt. Bei der religions-philosophischen Behandlung des Neuen Bundes kommen wir darauf zurück. Aber sonst wird im Alten Testament von dem Verhältnis zwischen dem gesetzgebenden Bundesgott und dem für Gesetzhalten zu belohnenden Bundesvolk als einem Lohnverhältnis reichlich und weitgehend Gebrauch gemacht. Wir stehen hier an einem Punkte, in dem das Neue Testament das Alte Testament weit überragt. Für das Alte Testament läßt sich nämlich mit weit größerem Rechte ein Lohnverhältnis zu Gott behaupten und beweisen als im Neuen Testament.

Daß Deuterojesaja, der Evangelist unter den Propheten, den Lohn mehr in bonam partem verwendet, kann uns bei der Eigenart desselben nicht befremden. Sowohl 40, 10 als auch 61, 8 beziehen wir den Lohn auf

das, was die Frommen einmal für ihre Rechtbeschaffenheit erhalten. Dort heißt es: Ja, der Herr Jahwe wird kommen als ein Starker, da sein Arm für ihn schaltet, und sein Lohn (kommt) mit ihm und seine Vergeltung (schreitet) vor ihm her. Hier ist davon die Rede, daß die Erlösung allen Bedrückten gewiß kommt; „Denn ich, Jahwe, bin ein Freund des Rechts, hasse frevelhaften Raub; ich gebe (ihnen) ihren Lohn in Treue und bewillige ihnen einen immerwährenden Bund.“ Vergleiche hierzu das über den „Bund“ Gesagte.

An den Schluß der Stellen betreffs des Lohnes für die Gerechten setzen wir eine apokryphe Stelle, die wie die erstgenannte einen allgemeinen Erfahrungssatz enthält. Weish. 3, 14 f.: Wer nichts Unrechtes tut, dem wird gegeben, für seinen Glauben eine sonderliche Gabe und ein besser Teil im Tempel des Herrn: dann (V. 15): „Jede Arbeit gibt herrlichen Lohn“. Für die Entwicklung, die der Lohngedanke, mit dem Gott gegenüber Ernst gemacht wurde, nehmen mußte, ist uns diese späte apokryphe Stelle charakteristisch. Es wird in ihr doch für möglich gehalten, daß einer „nichts Unrechtes tut“. „Die sonderliche Gabe“ und „der bessere Teil“ erinnern bedenklich an katholische Werkgerechtigkeit, an opera supererogativa oder superflua, an eudämonistische Lohnsucht, an pharisäischen Hochmut, an die Unterscheidung von Sittlichkeit erster und zweiter Klasse. Auch daß „für seinen Glauben“ hinzugesetzt ist, ändert daran nichts, daß hier die starken Ansätze zu jenen pharisäischen und dann wieder katholischen Korruptionen gefunden werden können. Die Auffassung Christi und ihm nach die christlich evangelische „Lohn“auffassung weiß sich hiervon frei. Wo aber der „Lohn“ Gott gegenüber eine so hervorragende Stellung einnimmt, wie in der rabbinischen und in der katholischen Theologie und Praxis, da ist die angedeutete Entwicklung unvermeidlich. Pharisäer wie Katholiken bleiben Gott gegenüber in der bürgerlichrechtlichen Lohnauffassung stecken. Wo es sich um das bürgerliche Recht, um nationalökonomische Fragen handelt, da wollen wir natürlich auch nichts anderes als eben das bürgerliche Recht. Aber der Himmelsbürger atmet eine

reinere Luft. Die Gnade ist ihm mehr als das Recht. Wir werden nachher eine in umgekehrter Richtung sich bewegende Entwicklung des Alten Testaments kennen lernen, die diesen Standpunkt vertritt. An ihn konnte Christus anknüpfen, ihn weiterführen. Die Propheten sind als Antipoden der Priester diejenigen, die für eine gesunde Fortentwicklung der Religion hoffen lassen. —

In die Mitte zwischen den Lohn der Frommen und die Strafe der Gottlosen stellen wir einen besonderen Fall, in dem sogar ein Heide Lohn von Gott bekommt. Hesekiel 29, 19—20 sagt Jahwe: Fürwahr, ich will Nebukadnezar, dem Könige von Babel, das Land Ägypten schenken . . ., das soll seinem Herrn als Lohn werden. V. 20: als seinen Sold, um den er Dienst getan hat, gebe ich ihm das Land Ägypten, weil sie für mich gearbeitet haben, ist der Spruch des Herrn Jahwe. Der Text selber gibt die Erklärung. Das Tun des heidnischen Königs ist gottgewirkt; der Heide handelt im Auftrage Gottes. Ist's auch zugleich sein persönlicher Vorteil, so entgeht ihm doch sein gerechter Lohn nicht.

Fünf Stellen, die vom Lohn der Frommen handeln, stehen zehn Stellen gegenüber, die von dem „Straflohn" (ut ita dicam) der Gottlosen reden. Gewiß kann dies Zahlenverhältnis zufällig sein; doch wenn wir die Wirklichkeit ansehen, haben wir ein Recht, darin das faktische Verhältnis sich widerspiegeln zu sehen. Gewiß wäre es Gott lieber, alle zu belohnen, zu beglücken, zu beseligen (vgl. S. 33). Aber die Freiheit des menschlichen Willens, die er selbst ermöglicht und gegeben hat, um den Wert der Sittlichkeit aufrechtzuerhalten, hindert ihn daran, wo sie sich gegen seinen göttlichen Willen wendet. Die Belohnung ist des gerechten Richters Absicht, die Bestrafung ist eine Konsequenz, der er nicht ausweichen kann, ohne die die Belohnung nicht Belohnung bleiben würde.

Daß uns bei dieser Untersuchung das rätselhaft dunkle Buch der Theodicee, Hiob, beschäftigen würde, haben wir schon erfahren. Kap. 15, 31 heißt's in der 2. Rede eines seiner Freunde, des Eliphas: Er (der Frevler) vertraue nicht auf Trug, er irrt sich; denn Trug wird sein Ein-

tausch (Luther: Lohn) sein. Kap. 20, 27—29: Alles Unglück ist aufgespart seinen (des Frevlers) Schätzen, der Himmel deckt seine Schuld auf, ins Elend geht seines Hauses Ertrag; V. 29: das ist das Los (Luther: Lohn; beide Begriffe wechseln öfter miteinander ab, Los ist medialer als Lohn) des gottlosen Menschen von seiten Gottes und das Erbteil, das ihm vom Höchsten beschieden wird. Wie Lohn für Strafe Ironie enthält, so ist Erbteil etwa in der boshaften Wendung von heute „Schulden erben“ zu verstehen.

In demselben Geiste ist ψ 11, 6 gehalten: Er läßt auf die Gottlosen Schlingen regnen, Feuer und Schwefel und Glutwind sind ihr Becherteil (Luther wieder: Lohn).

Der tieferuste Jesaja singt dasselbe Trauerlied. 17, 14: Zur Abendzeit, da waltet Bestürzung; vor Anbruch des Morgens sind sie dahin. Das ist das Schicksal unserer Berauber und das Los unserer Plünderer. Luther übersetzt wieder Lohn. Die neue kritische Übersetzung von Kautzsch ist immer von dem rechten Gedanken geleitet, die Doppelbedeutung des „Lohns“ zum Ausdruck zu bringen, und wählt deshalb Übersetzungen wie Los, Schicksal, Eintausch, Früchte, wo Luther immer das eine Wort „Lohn“ verwendet.

Es ist wieder höchst signifikant, daß der unglückliche Jeremias, der einer Kassandra gleich die Wahrheit kündet, ohne daß sie gehört oder doch befolgt wird, den Lohn als Strafe der Gottlosen bringt. Kap. 4, 18 ist das Thema: Judas Verderbnis. Dein Wandel und deine Taten haben dir das (die Belagerung ff.) eingetragen: das ist [die Frucht] (Luther: Lohn) deine[r] Bosheit, daß es [so] bitter ist, daß es dir bis ans Leben geht. Kap. 6, 19 steht noch unter derselben Überschrift: Höre, Erde, nun bringe ich Unheil über dies Volk, die Frucht (4, 18) (Luther: verdienten Lohn) ihrer (bösen) Anschläge; denn auf meine Worte haben sie nicht gemerkt und meine Weisung — die verwarfen sie. Endlich Kap. 13, 24—25: Ich will dich zerstreuen wie Stoppeln, (V. 25): Das ist das Los (Luther: Lohn), dein Anteil, den ich dir zugemessen — ist der

Spruch Jahwes, weil du mich vergessen und dein Vertrauen auf Lüge gesetzt hast.

Noch drei Aussprüche gehören hierher. Zunächst Hosea 2, 14. Das ungetreue Israel wird bestraft. Und ich will ihre Weinstöcke und ihre Feigenbäume vernichten, von denen sie dachte: Das ein Geschenk (Luther: Lohn) für mich etc. —

Die Apokryphen machen wieder den Schluß, und zwar mit einem geschichtlichen Beispiel und mit einer Sentenz. Jenes steht 2. Makkab. 5, 7. Jason konnte trotz äußerer Erfolge das Regiment nicht erobern, sondern kriegte seinen Lohn (= Strafe), wie er verdient hatte (dieser Zusatz macht den Lohn besonders zur Strafe), und flohe mit Schanden wieder in der Ammoniter Land. Diese findet sich Sir. 19, 3: Die sich an Huren hängen, werden wild und kriegen Motten und Würmer zu Lohn (= Strafe).

Und wenn wir die diesbezüglichen Stellen noch um viele vermehren könnten, es bleibt immer dieselbe Melodie: Es wird nach den Werken gerichtet, die Guten werden belohnt, die Bösen werden bestraft. Gott ist gerecht. „Der Leistung entspricht der Lohn,“ so reihen wir die religionsgeschichtlichen Vorstellungen in die bürgerlich-rechtlichen ein. Jedes Departement hat seine eigene Begriffs- und Sprachwelt, die Sache bleibt die gleiche. Der guten Leistung entspricht der Lohn *κατ' ἐξοχήν*, der schlechten Leistung entspricht der Lohn im Hohn, die Strafe.

Soweit sich hierin Gottes zu verteidigende Gerechtigkeit offenbart, kann das Neue Testament darüber, wie sich zeigen wird, nicht hinausgehen; sofern der Gedanke des Lohns vereinseitigt und auf Kosten der Überordnung Gottes übertrieben wird, sofern lohnsüchtige Motive das Verhalten bestimmen, das gerade dabei an äußerer Korrektheit vielleicht gar nichts zu wünschen übrig läßt, befindet sich die Entwicklung auf einer schiefen Ebene. In den geschichtlichen Erscheinungen des Pharisäismus vor Christus und des Katholizismus nach Christus ist dies der Fall. Doch trifft letzteren größere Schuld, weil „ein gebranntes Kind das Feuer scheuen“ müßte und nicht weiter damit spielen

dürfte, weil „Rückfall ein böser Gast“ ist, weil vestigia terrent. —

Wir behalten die behandelten Stellen noch im Sinn, wenn wir uns zu einer neuen wenden, wie man die Summa der Einer im Sinne behält, wenn man die Zehner addiert. Auf ein neues konstitutives Moment des „Lohns“ im Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen lenkt Prediger 9, 5 unsere Aufmerksamkeit. „Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe,“ heißt es da vorher. Dann fährt V. 5 fort: Denn die leben, wissen, daß sie sterben werden, die Toten aber wissen gar nichts und haben weiter keinen Lohn, denn vergessen wird ihr Gedächtnis. Wenngleich die pessimistische Stimmung des Cohelet mit seiner Weisheit: O vanitas, vanitatum vanitas denselben zu einem Typus dessen, was wir hierzu zu sagen haben, wenig geeignet zu machen scheint: die Stelle, die den Lohn enthält, kommt uns ungerufen, und sie spricht nicht nur für sich, nicht nur für ihren Verfasser, für ihre ganze Zeit, sondern ist als Weisheitsschluß des Alten Testaments überhaupt vielsagend und wirft ein grelles Schlaglicht auf einen dunklen Punkt in der Erkenntnis der übernatürlichen Welt Israels. Kurz, es ist die Diesseitigkeit des Lohnes, die wir erkennen. Das ewige jenseitige Leben, das zu dem eisernen Bestandteil unseres religiösen Denkens und Lebens gehört, und der Weg dazu, die Auferstehung, sind den alttestamentlichen Frommen als Lösung der diesseitigen Rätsel, auch der Theodicee, meist fremd geblieben. Jenes ewige Leben ist ihnen in ganz anderem Sinne als uns noch eine terra incognita, diese Auferstehung ein Weg ohne Wegweiser und Führer. Uns mag das Wie und muß das Wie des Jenseits und der Auferstehung verborgen bleiben, das Daß ist uns um so gewisser. Und zwar um des Lebensfürsten Christi willen. Diese Gewißheit haben wir wieder allein um Jesu Christi willen, „des Erstgebornen unter denen, die da schlafen“. Der Israelit muß trotz der schönen Ansätze, deren in besonderen Feierstunden begnadigte Männer des Alten Testaments wie Daniel, wie die Psalmensänger, befähigt und gewürdigt wurden, den Lohn für die Frommen,

die Strafe für die Gottlosen wesentlich im Diesseits suchen. Er schiebt das Problem zurück, er löst es nicht. ψ 6 motiviert der Fromme seine Bitte um jetzige irdische Errettung mit dem, was für ihn einfach Tatsache ist: Tu's doch auch um deinetwillen, der du doch gerne von uns verherrlicht bist; „denn im Tode gedenket man deiner nicht; wer will dir in der Scheol danken?“ Es ist zweifellos, was Israel an Ausgleich der klaffenden Gegensätze in den Geschicken der Guten und der Schlechten erwartet, muß es vom Diesseits erwarten. Daher die prophetischen Ausmalungen der sinnlich gedachten, verklärten Zukunft mit ihrer paradiesischen Üppigkeit und Fruchtbarkeit, aber auch den schlimmen Strafen (vgl. noch Apokalypse).

In der Scheol kommt man über das Vegetieren nicht hinaus. Es ist der Lohn, den Israel wie eine Notwendigkeit von seinem Gott erwartet, zwar ein zukünftiger. Aber es ist die Zukünftigkeit der Erde, es ist die zukünftige Zeit. Es ist nicht die zukünftige Ewigkeit. Es ist durchaus notwendig, um den religionsgeschichtlichen Fortschritt des Christentums zu verstehen, daß wir uns bei allen jenen „Lohn“stellen gegenwärtig halten: Auch die alttestamentliche Lohnvorstellung muß an den Unvollkommenheiten partizipieren, an denen die alttestamentliche — gewiß sonst sehr hohe — Religionsstufe überhaupt leidet. —

b) Gott sei Dank, sind wir in der Lage, die alttestamentliche Lohnvorstellung mit einer Untersuchung schließen zu können, die uns zeigen kann, daß in ihr in der umgekehrten als der bisher gekennzeichneten Richtung Höhen erreicht sind, die über das Alte Testament hinausweisen, die das Wort bewähren: novum testamentum in vetere latet. „Lohn“ ist gleichsam die Mitte, von der aus eine doppelte Entwicklung möglich war. Die beschriebene minderwertige ist die zur Lohnsucht und zur eudämonistisch-sinnlichen Glückseligkeit. Die zu beschreibende weit wertvollere führt über Belohnung = praemium zu einer Seligkeit, die in Gott selbst ihr Genüge findet und alles juridische Rechten und bürgerliche Rechnen verlernt hat. Jene Entwicklung ist im Priesterkodex und in dem „Judentum“, das

Christus vorfindet, am greifbarsten, diese verdankte Israel den Propheten und Sängern seit dem 8. Jahrhundert.

Wir haben schon manchmal Recht und Lohn koordiniert. Recht ist der allgemeinere, den Lohn involvierende Begriff. Der Lohn ist wohl ein Rechtsbegriff, das Recht aber ist kein Lohnbegriff. Die subjektive Qualität nun, die das Recht ausübt, ist die Gerechtigkeit. Für das Verständnis des Lohnbegriffs ist das Verständnis der „Gerechtigkeit“ unerläßlich. Für die beschriebene Entwicklung kommt die Gerechtigkeit als juridische in Betracht, derzufolge Gott lohnt und straft. Für die jetzt verhandelte Entwicklung ist die Gerechtigkeit heilschaffende Gerechtigkeit; heilschaffende Gerechtigkeit ist aber von Gnade gar nicht mehr zu unterscheiden. Um diese Begriffsentwicklung hat Deuterojesaja die größten Verdienste. Suchen wir uns klar zu machen, was es mit dieser Gerechtigkeit, die der Gnade gleichkommen soll, auf sich hat. Es ist gewiß, daß die auf die Spitze getriebene juridische Gerechtigkeit mit Leichtigkeit in ihr Gegenteil, die Ungerechtigkeit, gleichsam „umkippen“ kann. Summum ius summa iniuria. Umgekehrt kann nun auch die konsequent durchdachte und realisierte Gerechtigkeit Gottes, die um jeden Preis das Heil des Menschen betreibt, zur Gnade werden. Wenn Gott der Richter der Witwen und Waisen heißt, so ist er nicht Staatsanwalt, sondern Rechtsanwalt für sie. Er ist der, der ihr Recht spricht, ihre Sache verteidigt, ihr Prozeßführer. „Richte mich“ heißt oft in den Psalmen: Führe meine Sache (cf. den Sonntag Judica).

Die hohe prophetische Auffassung von Gottes Gerechtigkeit und unserem Lohn erkennen wir am besten durch den Kontrast. Dabei überschreiten wir die Grenzen der Lohnvorstellungen, die gerade diesen spezifischen Namen „Lohn“ tragen. Wir erkannten, daß Hiob für unsere Frage eine große Rolle spielen müsse. Gerade für jene Grenzüberschreitung ist Hiob bedeutsam. Wir glauben nämlich, einen wichtigen Grund für die besonders komplizierte Lage der Theodicee im Alten Testament, auf den leider gar nicht genug — unseres Wissens — der Ton gelegt wird, darin zu entdecken, daß die überwiegend juridische Auf-

fassung des Verhältnisses des Menschen zu Gott eine Erschwerung der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit notwendig nach sich ziehen muß. Bei einem Standpunkt, daß der Lohn und die Strafe dem guten und dem bösen menschlichen Handeln womöglich auf dem Fuße folgen muß, bei einer theokratischen Geschichtschreibung, die für den einzelnen wie für die Gesamtheit die Weltgeschichte strikte und ausnahmslos das Weltgericht sein läßt, bei einer Betrachtung des menschlichen Handelns als verdienstlicher, Gott verpflichtender Leistung, bei den Positionen, die ein Rechten des Menschen mit Gott möglich machen, sind die Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit unausbleiblich und unauflöslich. Wo man sich dahingegen Gott auf Gnade und Ungnade ergibt, wo man sich als Sünder erkennt, der nichts als Gottes Zorn verdient hat, wo man nicht rechts und links sieht, ob der andere besser oder schlechter ist, ob es dem andern besser oder schlechter geht, wo man selbstlos bei sich stehen bleibt, sich nicht hinter anderen beim allgemeinen oder persönlichen Sündenbekenntnis versteckt, da bleibt gewiß noch manches Rätsel der Theodiceefrage hier ungelöst, aber man hat mit sich vor Gott so vollauf zu tun, so viel vor seiner eigenen Tür zu kehren, daß der neidische und lohnsüchtige Blick auf andere nicht aufkommt, daß die Theodiceefrage lösbarer wird, und daß ihr unlösbarer Rest dem Recht behaltenden Glauben getrost zugemutet werden kann. Wir können unsere Seligkeit nicht verdienen. „Verdienen“ ist ein ganz ins reine Lohnverhältnis gehörender Begriff. Wenn z. B. mit unseren Gottesdiensten im eigentlichsten Sinne Gott nicht gedient ist, wiewohl er sie unbedingt haben will, sondern Gott uns vielmehr auch damit dient, so können wir vollends uns nichts verdienen, keine irdische Glückseligkeit, keine himmlische Seligkeit. Recht, Lohn, Verdienen können wir nach prophetischem, vollends christlichem Vorgang in der Religion nimmermehr anerkennen. Um den Begriff „Verdienst“ einigen sich im übrigen konzentrisch die beiden Vorstellungskreise, deren Rechtsmomente die wahre Religiosität desavouiert, der Kreis des Lohnes, der auch „Ver-

dienst“ heißt, mehr auf sittlichem Gebiete[1]) und der Kreis des Leidens und Sterbens Christi, das als Leistung und Verdienst geführt wird. Ohne die tiefen vollwertigen Momente der Großtat Christi im Leben und Sterben im geringsten zu verkennen, bleibt das „Verdienst“ Christi ein zweischneidiges Schwert, das schon manchen, der es geschwungen, schwer verwundet hat. „Verdienst“ im Recht ist recht. „Verdienst“ in der Religion ist gefährlich, sei es nun der Verdienst oder das Verdienst. Cf. später bei der neutestamentlichen Untersuchung noch zweimal.

Wollen wir nicht an theoretischen Ausführungen, sondern an deutlichen Schriftstellen den Kontrast beider Entwicklungsreihen in bezug auf Gerechtigkeit und Lohn auf uns wirken lassen, so lese man einmal hintereinander für den „Lohn“ Gott gegenüber Hiob 31, 2 ff.; 29, 13 f.; 1, 9 und für die geistige Erfassung dessen, was den Frommen Freude, innere Befriedigung und Belohnung ist: ψ 16. 17; 73, 23—28. Das ist bereits wie Tag und Nacht. Zu der letzten Gruppe gehört auch Genesis 15, 1. 6 und Weish. 5, 16. Kautzsch übersetzt Gen. 15, 1 zwar nur: „Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild — es wartet deiner reicher Lohn,“ womit dem Kinderlosen trotz seines hohen Alters Nachkommen wie Sterne am Himmel verheißen werden; aber Luthers Übersetzung, die uns selbst beim Neuen Testament noch beschäftigen muß, weil es inhaltlich darüber hinaus nichts gibt, lautet: „Ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn“. Danach würde die Gemeinschaft mit Gott, dem höchsten Gut, dem Frommen das höchste Gut selber sein. Gleichviel ob Gen. 15, 1 so oder so zu übersetzen ist, der Gedanke, den Luther wiedergibt, entspricht durchaus der Höhenlage der gewaltigsten prophetischen Licht- und Weitblicke. Wir sind in der glücklichen Lage, uns nicht auf eine Stelle verlassen zu müssen. Weish. 5, 16 nannten wir noch: Aber die Gerechten werden ewiglich leben, und der Herr ist ihr Lohn etc. — Gen. 15, 1 liegt übrigens

---

[1]) Die römische Moral ist römisches Kirchenrecht, vgl. Franz Heiner, Prof. des Kirchenrechts, J. Kaftan, „Eine Rettung der jesuitischen Moral“.

Luthers Übersetzung deshalb besonders nahe, weil V. 6 unmittelbar die evangelische Stelle folgt: Abram glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. Wir schreiben nur noch das fast neutestamentliche Wort ψ 73, 25 aus: Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Also die innige Gemeinschaft mit Gott ist dem Frommen mehr wert als alle äußere Herrlichkeit des Firmaments, als alle Genüsse dieser Erde. Einem kräftigeren Antieudämonismus kann das Neue Testament auch nicht Ausdruck geben. Man muß sogar zugestehen, daß es dem Alten Testament, das Christus noch nicht hatte, höher anzurechnen ist, sich zu solchen inneren Erlebnissen und deren schönster Wiedergabe aufzuschwingen, als wenn zur Zeit Christi solche Wahrheiten und seelischen Ereignisse vorkommen. Immerhin im Alten Testament ist's Ausnahme und Ahnung. Regel und Erfüllung kann dergleichen erst werden, wo Christus selbst ist. Jedenfalls mutet uns ein Paktieren mit Gott sonderbar an im Vergleich mit der inneren Lust und Freude, die der Fromme in dem geistigen Gute hat, sich zu seinem Gott zu halten.

Es verlohnt sich, darüber Hermann Schultz, Altt. Theologie, 4. Aufl., Göttingen 1889, S. 474 als Sachverständigen zu hören: „Die Propheten ... haben die innere religiöse Seligkeit zu reinstem Ausdrucke gebracht, welche von äußerem Gelingen und Wohlergehen ganz unabhängig ist. Je mehr die äußere Herrlichkeit zerfällt, desto mehr werden seine geistigen Güter, seine Weisheit, sein Gesetz, seine Gottesdienste die eigentliche Herzensfreude der Frommen in Israel. Der Gerechte in Israel ist als solcher auch selig. Denn sein Teil ist Gott, der lebendige Gott (thren. 3, 24; ψ 119, 57), und dieser Gott ist das Gut aller Guten. Mehr als Vater und Mutter ist er (ψ 27, 10). Schon der Gedanke an ihn ist lieblicher als alle Fülle des irdischen Genusses (ψ 63, 4. 6). Er ist der Brunnen lebendigen Wassers, das Licht, welches dem Frommen scheint. Sein dem Frommen freundlich strahlendes Antlitz ist der Inbegriff höchsten Wohlgefühles, wie das Leuchten der Sonne für die Erdenkreatur. In zahllosen Wendungen

wiederholt sich der Gedanke, daß die Frommen in Gott jauchzen, sich freuen, sich wie in festlicher Dankopfermahlzeit „vor Gott" ergötzen und in seiner Hütte weilen, — kurz, daß sie in inniger Gemeinschaft des Lebens mit ihm das Höchste genießen, was der Mensch an wahrem Glücke genießen kann, und was mehr und nötiger ist als irgend irdisches Glück".

Die reine Lohnordnung bringt den Tod mit sich; denn wer kann Gottes Gebote ganz erfüllen? Sie kann sich nicht zum Durchbrechen der Endlichkeits- und Diesseitigkeitstheorie ermannen (s. oben). Mit elementarer Gewalt aber setzt der alle Todesfesseln sprengende Lebensgedanke ein, wo in der Einheit mit dem lebendigen Gott selber der nicht extra erstrebte, sondern sich innerlich mit der religiös-sittlichen Rechtbeschaffenheit von selbst ergebende „Lohn" besteht. Es ist kein Zufall, daß Weish. 5, 16 beides enthält: Die Gerechten werden ewiglich leben, und der Herr ist ihr Lohn. Nur weil die lebendige Person Gottes selbst Inhalt ihrer „Lebensprämie" ist, leben sie. An diesen Sachverhalt muß Jesus anknüpfen, wenn er seine erstaunten Hörer in die neue Gedankenwelt ewigen Lebens einführen will. Wer sich in die Gemeinschaft mit dem Lebendigen begibt, wie er selbst, kann dem Tode nicht oder doch nicht dauernd verfallen. Gott gibt nicht zu, daß sein Heiliger die Verwesung sehe. Hier liegt der Grund der Auferstehung Jesu und der Seinen. Denn wo das Leben, der „Lohn" der „Gerechtigkeit", nicht tot zu machen ist, muß sich ein Weg finden, der das Leben wieder nimmt. Die Auferstehung hat die Bedeutung, diesen Weg abzugeben. Will Jesus das ewige Leben behaupten und glaublich machen (denn beweisen läßt sich's nicht), dann zitiert er nicht Beweisstellen wie Daniel 12; Hiob 19, 25; ψ 16, sondern er sagt: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 32). Wenn Gott eine Lebensgemeinschaft mit den Patriarchen eingeht, so können diese eben um dieser Gemeinschaft willen ebensowenig zu den Toten gehören wie Gott selber. Den wahren Frommen das ewige Leben absprechen, ist eine Majestäts-

beleidigung gegen den lebendigen Gott selbst, der sich zu jenen bekennt. Damit aber, daß Gemeinschaft mit dem ewigen lebendigen Gott uns selbst ewiges Leben gibt, daß eben hierin der „Lohn“ zu sehen ist, für den der Lohnname nicht mehr ausreicht; damit, daß hierdurch die iustitia civilis und philosophica des reinen Lohnverhältnisses Gott gegenüber, von denen unsere Bekenntnisschriften sprechen, gewiß, wenn auch in organischer Entwicklung abrogiert und absorbiert werden wird, stehen wir bereits an den Pforten des Neuen Bundes, der dem „gerechten Gott“ der Israeliten den Gott der Gnade in Christo gegenüberhält und entgegenstellt.[1]) —

Die Hauptergebnisse unserer Untersuchung des Lohnverhältnisses zwischen Gott und Mensch fassen wir in folgenden acht Thesen zusammen:

1. Die Stärke des Alten Testaments in den menschlichen Lohnverhältnissen wird ihre nicht überwundene Gefahr, wird ihre Schwäche in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, welches der einen, mehr gesetzlichen Gedankenschicht des Alten Testaments wesentlich Lohnverhältnis ist.

2. Sofern das Alte Testament daran einen kräftigen Sporn zur Sittlichkeit hat, ist diese Übertragung des menschlichen Lohns auf das Verhältnis zu Gott anzuerkennen (Entsprechung von Lohn und Leistung).

3. Sofern dadurch Gott in seinem Wesen verkannt wird, und der Mensch Mangel an Selbsterkenntnis offenbart, ist sie tief zu bedauern.

4. Sie führt zu den religiösen Abnormitäten des Pharisäismus einer- und des Katholizismus andererseits.

5. Soweit Belohnung der Frommen, Bestrafung der Gottlosen auf Gottes ausgleichende Gerechtigkeit zurückgeführt wird, kann auch das Neue Testament das Alte Testament nicht überbieten (Theodicee).

6. Die Theodiceefrage kann aber das Alte Testament wegen seiner juridischen Auffassung des Verhältnisses

---

[1]) Das Alte Testament spielt an den verschiedensten Punkten noch in die Arbeit selbst hinein. Die verwendeten Stellen sind: Deut. 25, 4; Jer. 22, 13; Gen. 15, 1; 1. Kön. 3; Jes. 30, 15a; ψ 73, 13; Maleachi.

des Menschen zu Gott und wegen des Diesseitigkeitscharakters seiner Religion nie lösen; die Lösung bleibt Christo und den Seinen vorbehalten. —

7. Gleichwohl: Novum testamentum in vetere latet. An die sich selbst überbietenden religiösen Vorstellungen der Propheten und Psalmisten von Gottes Heilsgerechtigkeit und Gnade, von der aller Äußerlichkeit enthobenen Sittlichkeit und von der persönlichen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott kann Jesus anknüpfen, um seinerseits die Lohnvorstellung zu verinnerlichen und zu „verjenseitigen“, um sie zu vertiefen und zur „Gnadenlohn“vorstellung dem Sinne nach zu erweitern.

8. Damit wird dann das rein bürgerliche Recht und die bürgerliche Gerechtigkeit (iustitia civilis, philosophica) als Seligkeitsgrund aus der vergeistigten Religion und der geklärten Religiosität allmählich, aber sicher und definitiv eliminiert.

I. Hauptstück.

Vorbereitung und Herausstellung des Problems und Anbahnung der Lösung desselben durch formalbegriffliche Erörterungen.

1. Hauptabschnitt.

Lohn und Gnade als Gegensätze und in ihren Mittelgliedern = die vier scharf voneinander zu scheidenden Begriffe unserer Arbeit: Lohn, Gnade, Belohnung und Gnadenlohn.

1. Abschnitt.

Lohn und Gnade als Gegensätze.

Kapitel 1.

Lohn und Gnade im eigentlichen Sinne des bürgerlichen Rechts.

§ 1. Der Begriff Lohn.

Unsere Voruntersuchung über das Alte Testament hat erfreulich vorgearbeitet, wenn wir jetzt an die Aufgabe herantreten, den bürgerlich-rechtlichen Lohnbegriff nach seinen wesentlichen Momenten in Übersicht zu erfassen. Wollen wir nicht *πυκτεύειν ὡς ἀέρα δέροντες* (1. Kor. 9, 26), so müssen wir, wenn bei irgend einem Thema, so bei diesem, uns darüber klar werden, was man sprachgebräuchlich unter Lohn = *μισθός* versteht, und was begrifflich darunter zu verstehen ist. Das Bedürfnis nach einer begrifflich scharfen Fassung des Wortes, über das man sich ausführlich auslassen soll, fühlen Beyer, Weiß, Naumann und Neumeister. Während Beyer und Naumann die besseren Darlegungen vertreten, befriedigt Neumeister wesentlich nur den Drang, den Sprachgebrauch zu geben und dafür Unterscheidungen aufzustellen, die nötiger bei der Begriffserörterung angebracht werden müßten; bemüht sich Weiß um begriffliche Klarstellung,

doch vergeblich. Unter den besseren ist trotz der Kürze Naumann der beste.

1. Der Begriff Lohn ist ein Rechtsbegriff. Wo es sich nicht um die Sphäre des Rechts handelt, ist er unanwendbar. Lohn ist ein Beziehungsbegriff; jeder Lohn setzt eine Leistung voraus. Das Gegenteil des Lohnes ist die Strafe, der ein teilweiser oder totaler Ausfall der Leistung vorhergegangen sein muß. Lohn im strengen Wortsinn kann man sich selbst nicht geben, ebenso wie man eine Leistung für einen anderen leistet. Der Begriff Lohn bedingt ein Verhältnis von zwei Teilen, wie das der Versöhnung. Doch während der Begriff der Versöhnung zu Partizipienten des Verhältnisses Gott und Mensch, aber auch Mensch und Mensch hat, so hat ohne Zweifel mindestens ursprünglich der dem Recht entnommene Begriff *μισθός* seinen Ort nur in dem Verhältnis von Mensch und Mensch.[1])

Genauer besehen, enthält der Begriff Lohn sechs konstitutive Momente,[2]) die mehr oder weniger die Gleichberechtigung und den gleichen Vorteil beider Teile zur Voraussetzung und zum Inhalt haben. Die beiden ersten betreffen das Zustandekommen des Verhältnisses, die beiden folgenden das Verhältnis von Lohn und Leistung, genauer die Zeit während des Verhältnisses, die beiden letzten den Abschluß des Verhältnisses und die Zeit danach.

a) Grundlegend und für unsere ganze Arbeit von gar nicht hoch genug zu veranschlagender Bedeutung ist die Freiwilligkeit des Eintritts beider Teile in das Verhältnis. In keiner Weise sind die beiden Teile notwendig aufeinander angewiesen.

b) Der Freiwilligkeit des Eintritts entspricht die Selbständigkeit in der Wahl des Zwecks des Verhältnisses.

---

[1]) Wir werden sehen, das Lohnverhältnis ist kein hochstehendes. Das Wort Lohn ist wiederum unter allen Lohnbegriffen das niedrigste. Je höher hinauf, desto vollkommener der Titel für „Lohn“. Je geistiger die Arbeit, desto zarter die Bezeichnungen. Lohn, Gehalt, Sold, Honorar (honor, Ehre). Der Arzt ist z. B. mehr Kaufmann als Beamter, er stellt Rechnungen aus.

[2]) Weiß gibt zwei, Naumann drei Momente an.

c) Wiederum aufs engste hängt damit zusammen, daß beide Teile über Lohn und Leistung sich so verständigen, daß zwischen der Art des Lohnes und der der Leistung Diskrepanz herrscht. Auch die Lohnart beruht auf Gleichberechtigung; die Verschiedenartigkeit hat ihren Grund nur in den verschiedenen Wünschen der Kontrahenten. Der Lohn darf mithin nicht wieder in der den Lohn bedingenden Leistung bestehen.

d) Ebendarauf ruht, worauf schon der Name führt, die Gleichwertigkeit von Lohn und Leistung, wobei nicht an den absoluten, sondern an den individuell bedingten Wert zu denken ist. Gibt das vorige dritte Moment ein Urteil über die Qualität, so dies vierte eins über die Quantität von Lohn und Leistung ab.

e) Weiter kommt hinzu die Zukünftigkeit des Lohns. Der Lohn wird gegeben, wenn die Arbeit vollbracht ist. Auch beim Tagelöhner, der täglich ausgelohnt wird, ist dies der Fall. Im Vergleich zu ihm steht der, der an dem Ende einer nicht so bald eintretenden Zukunft seinen Lohn erhält, freilich auf einer höheren Stufe, zukünftig aber bleibt auch dann die Austeilung des Lohnes.[1]) Die Praxis, der zufolge der Lohn praenumerando gegeben wird, ist eben nur eine aus irgendwelchem Grunde beliebte Praxis, widerspricht aber der Idee des Lohnes, was auch an der leicht eintretenden Folge, Lässigkeit in der Verrichtung der Leistung ersichtlich wird.

f) Das letzte Moment denkt an die Zeit nach der Auszahlung des Lohnes. Der Lohnarbeiter hat während des Verhältnisses mit dem Arbeitgeber und oft auch mit den Arbeitsgenossen zu tun gehabt. Beiden gegenüber tritt nunmehr Gleichgültigkeit ein, sie gehen alle auseinander, wie sie zusammengekommen waren; oder es tritt Neid ein, Neid auf den Arbeitsherrn, der Arbeiter beschäftigen kann,

[1]) Wir geben zu, daß die Notwendigkeit dieses Merkmals nicht so evident ist wie die der vorhergenannten Punkte. Denn es werden Vorschüsse gewährt, ohne daß dadurch der Lohnbegriff alteriert wird. Immerhin bedarf es der Bitte und besonderer Abmachung, wenn Vorschuß als Lohnteil gewährt werden soll.

und auch Neid vielleicht auf die, die vermöge ihrer größeren Tüchtigkeit auf höhere Löhne Anspruch haben.[1])

2. Noch schärfer umrissen wird unser Begriff, wenn wir ihn von der Weißschen Darlegung scheiden.

Es ist nicht richtig, daß, wie W. sagt, Lohn eintritt, wenn einer mehr, als Pflicht ist, geleistet hat. Lohn tritt ein, wenn man eine vorher ausbedungene Pflicht erfüllt hat. Was nach der von Weiß gegebenen Definition eintreten kann, würden wir „Belohnung" nennen (Kap. 4). Man kommt eben nicht zur Klarheit über unsern Begriff, wenn man wie Weiß das Moment der Freiwilligkeit resp. Unfreiwilligkeit des Eintritts in ein Verhältnis (das viele indirekt berühren, Naumann ausdrücklich nennt, aus dem aber niemand Konsequenzen zieht und aufs Neue Testament anwendet), unberücksichtigt läßt. Derjenige, der mehr leistet, als verabredet ist, kann ja auf Lohn für das Plus der Leistung hoffen, rechnen darf er darauf nicht. Er riskiert, daß zu ihm der Arbeitgeber sagt: „Es ist sehr schön von dir, daß du mehr gearbeitet hast. Es war aber nicht verabredet. Du bekommst, was recht ist; wir stehen im Lohnverhältnis, in das jeder von uns freiwillig eingetreten ist. Du hast dich mit deinem Plus und dem von dir darauf begründeten Hoffen auf Lohn mit dir selbst in Zwiespalt gebracht, bist gleichsam aus dem Lohnverhältnis ausgetreten, übst auf mich einen Druck aus, dem ich aber nicht nachgebe, da das Lohnverhältnis ja beiderseitige Freiwilligkeit fordert". Auch könnte sogar der Fall eintreten, daß mit dem Plus des Arbeiters der Arbeitsherr nicht zufrieden wäre, weil vielleicht das, was der eine Arbeiter als superfluum getan, ein anderer Arbeiter versprochenermaßen tun sollte. Dann könnte der Arbeitsherr sogar auf Schadenersatz klagen. — Wo einer andererseits weniger leistet, als verabredet ist, hat der Arbeitsherr das Recht, ihm den Lohn oder doch einen Teil desselben vorzuenthalten. Beide Male aber würde der Arbeitgeber sich außerhalb des als solchen begonnenen Lohnverhältnisses

---

[1]) Auf den Unterschied zwischen Tagelohn und Akkordlohn, der für den neutestamentlichen Lohnbegriff keinen wesentlichen Ertrag ergibt, gehen wir hier nicht ein.

setzen, wenn er — im ersten Fall — das Plus „belohnen“ würde, und wenn er — im zweiten Fall — das Minus nicht bestrafen würde. — Einen Doppelzweck hat diese Widerlegung, den negativen, zu zeigen, wohin Weiß' These führt, den positiven, von der Notwendigkeit unseres grundlegenden Momentes zu überführen. Außer dem negativen Hauptfehler in der Begriffsbestimmung, den Weiß begeht, nämlich dem, daß er jene Freiwilligkeit kaum berührt, scheint mir demnach der positive Hauptfehler eben der zu sein, daß er den eigentlichen Lohn als einen Lohn faßt, der bei einer über die Pflicht hinausgehenden Leistung eintritt. Das Halbe und dadurch Falsche ist hierin der Begriff der Pflicht. Es ist unzulässig, von „Pflicht“ ohne weiteres zu reden, da der Begriff „Pflicht“ sowohl im absoluten Lohnverhältnis eine Rolle spielt als auch in der weiteren Bedeutung von Lohn. Über die Pflicht im Lohnverhältnis ist zu sagen, daß entsprechend der vorherigen Verabredung die Durchführung der Leistung für mich Pflicht ist. Wenn nun Weiß von einer über die Pflicht hinausgehenden Leistung — also doch nach ihm von einer Sache innerhalb des eigentlichen Lohnverhältnisses — redet, so kann nach unserem vorigen Satze nur von einer Pflicht die Rede sein, die außerhalb des eigentlichen Lohnverhältnisses liegt. Es ist aber zum mindesten irreführend, fremdartige Begriffe, besonders in einer Angelegenheit zu verwenden, die der Klärung ungemein bedarf und um deren Klärung man sich in dem Augenblicke gerade bemüht, in dem man dergleichen niederschreibt. Ist die Leistung also für mich Pflicht, so geht sie nicht über die Pflicht hinaus oder höchstens über eine Pflicht im andern Sinne. Eine Redeweise wie: „Das ist deine Pflicht und Schuldigkeit“ steht, was den Begriff „Pflicht“ anlangt, sozusagen über den Parteien, d. h. kann für engeres wie für weiteres Lohnverhältnis gebraucht werden. Auch für das weitere, das nicht auf Freiwilligkeit des Eintritts seitens des Untergeordneten beruht; heißt es doch Luk. 17, 10 z. B.: Wir haben getan, was wir zu tun schuldig sind. Eine Einigung der Kontrahenten im Lohnvertrag nimmt Weiß nur für den Fall an, daß Lohn und Leistung inkommensurable,

subjektiv zu vereinbarende Größen sind. Einigung der Partizipienten ist aber stets vorhanden. Ob sie ausdrücklich jedesmal vollzogen wird, oder ob sie, weil rechtlich festgesetzt, selbstverständlich ist und nicht erst besonders vereinbart zu werden braucht, ist dabei gleichgültig. Im letzten Fall besteht die Einigung gleichsam in der gemeinsamen Anerkennung des Rechts, unter dessen Auspizien beide Teile zu irgend einem Vertrage zusammenkommen. Wenn wir von Lohn reden, reden wir in der Regel von diesem zwischen Privatmenschen ausgemachten Lohn. Weiß scheint sich den Standpunkt dadurch zu verrücken, daß er das Rechtsverhältnis, in dem der „Bürger sich dem Staate gegenüber sieht", zu sehr im Auge hat. Seine vorläufige Begriffserörterung hat doch ihr Absehen auf die folgende „biblisch-theologische Skizze". Im Neuen Testament ist aber wenig vom Staat die Rede.

Es muß uns hier erst einmal lediglich um die Fundierung des Lohnbegriffs zu tun sein. Zu dem Zwecke dürfen wir nur den nationalökonomischen Standpunkt ansehen, den die jetzige soziale Frage sehr geklärt und herausgearbeitet hat. Das Rechtsverhältnis, in dem der Staatsbürger zu seinem Staate steht, ist komplizierter als das nationalökonomische; es ist auch andersartig (s. u.). Der Erkenntnis des christlich-theologischen Lohnbegriffs kann es nur zum Vorteil gereichen, wenn wir hier an ihn noch gar nicht denken (wodurch Weiß sich gerade schadet). Je selbständiger der nationalökonomische „Lohn" und der christliche *μισθός* in allen seinen Abwandlungen und Schattierungen heraustreten, je klarer jeder Teil seine Stirn dem andern zeigt (d. h. konfrontieren), desto deutlicher kann das Wesen jedes der beiden Teile erfaßt werden, desto schärfer können wir die Linien zwischen der bürgerlich-rechtlichen und der religiös-ethischen Auffassung ziehen, desto verständlicher wird das subjektive und autonome Recht jedes einzelnen Standpunkts an seinem Ort, desto reiner wird die religionsphilosophische Bedeutung des „Lohns" erscheinen. — Gewiß paßt auch der Begriff „Staat" in unsere Begriffsbestimmung; denn: zwar wird man unfreiwillig in den Staat hineingeboren (vgl. 1. Moment);

doch sicherlich braucht man nicht Bürger dieses Staats zu bleiben, da man sich einen andern aufsuchen kann. Die Dienstmagd muß sich zwar, um existieren zu können, bei irgend einer Herrschaft vermieten, aber nicht gerade bei einer bestimmten. Die Herrschaft darf die Notwendigkeit, in der die Magd sich befindet, nicht ausbeuten, um ein anderes als ein Lohnverhältnis eintreten zu lassen.[1]) Ja, selbst wenn dieses bestritten werden sollte, man braucht ja überhaupt keinem Staatsganzen anzugehören.[2]) Als Mensch existieren kann man auch (freilich unter Verzicht auf Vergünstigungen) außerhalb eines Staates.

Den eigentlichen Lohn nennt Weiß stets verdienten Lohn. Anderen als verdienten Lohn kennen wir überhaupt nicht, oder es ist eben kein Lohn mehr. Dies wollen wir für Kap. 4 hieraus lernen, daß man nötig hat, die These zu stellen: Lohn und Lohn ist nicht dasselbe. Was Weiß dafür ausgibt, ist nicht unser Standpunkt. —

Was nach unserer Erkenntnis „Lohn" ist, fassen wir folgendermaßen zusammen[3]):

Der Begriff „Lohn" ist ein Rechtsbegriff. Er setzt das Vorhandensein eines vereinbarten Verhältnisses und das Vorangegangensein einer Leistung voraus. Wir unterscheiden sechs konstitutive Momente, ohne jetzt noch einmal an deren Nuanzierungen zu denken.

A. Die Zeit des Zustandekommens des Verhältnisses kommt bei den ersten beiden Momenten in Frage.

Es zeigt sich die Gleichberechtigung beider Teile des Verhältnisses

1. in der Freiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis,

---

[1]) Wenn nach der Marxistischen Lehre die Majorität der Lohnverhältnisse ausbeutende Tendenz hat, so spricht das nicht gegen uns, denn er selbst bekämpft dieselben als Anormalität, wenngleich äußerlich die Verhältnisse als Lohnverhältnisse bestehen bleiben.

[2]) So interessant es wäre, diese Frage zu verfolgen, so würde sie doch vom Thema abführen. Sicher ist die Freiwilligkeit gegenüber der Staatsangehörigkeit eine größere als die gegenüber dem „Daß" des Geborenwerdens, des Dienenmüssens.

[3]) Vgl. hierfür wie für die übrigen Zusammenfassungen meinen Aufsatz in „Mancherlei Gaben", XLI. Jahrg., Heft 10, 11, 12, „Zur neutestamentl. Lohnfrage", Grundsätze und Leitsätze.

2. in der freien Wahl und Vereinbarung des Zweckes des Verhältnisses.

B. Die Zeit während des Verhältnisses ist in den beiden nächsten konstitutiven Momenten enthalten, die die Beziehung von Lohn und Leistung betreffen

3. quantitative Gleichwertigkeit,
4. qualitative Unterschiedenheit.

C. Die Zeit der Beendigung des Verhältnisses und die Zeit danach berücksichtigen die beiden letzten Momente

5. Zukünftigkeit und Vergänglichkeit des Lohnes,
6. Indifferenz zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

§ 2. Die Bestätigung unseres Lehrbegriffs durch das Neue Testament.

Die Quelle unserer dargelegten (§ 1, 1) und durch Weiß nicht widerlegten (§ 1, 2) Definition ist der gesunde Menschenverstand, das natürliche bürgerlich-rechtliche Denken, das wir nur auf wissenschaftliche Ausdrücke gebracht und zu einem System erhoben haben, und die praktische Lebenserfahrung, die wir fortwährend zu erproben Gelegenheit haben. Es wäre darum töricht, alle die einzelnen Momente des Begriffs aus dem Neuen Testamente beweisen zu wollen. Weil aber der Verstand diese Momente gibt, hat sie auch das Neue Testament. Nur in diesem Sinne zitieren wir. Luk. 10, 7 heißt es *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὑτοῦ ἐστιν;* — ebenso 1. Tim. 5, 18; Matth. 10, 10 mit der Änderung *τροφῆς.* 1. Kor. 9, 9; 11—14 wird Deut. 25, 4 zitiert: *οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα;* 1. Tim. 5, 18 ebenso. Den dagegen trifft ein Wehe, der seinem Nächsten den schuldigen Lohn schuldig bleibt, Jer. 22, 13. Das Lohnverhältnis besteht in diesen Stellen zwischen Mensch und Mensch. Auch 1. Kor. 9, 11—14 spricht nicht dagegen, denn an den Lohn, welchen die Menschen, denen Paulus das Evangelium verkündigt, diesem ihrem Prediger geben, ist zu denken. Daß das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde bei anderer Betrachtungsweise sich nicht so rechtlich ausnimmt, beeinträchtigt unsere Aussage nicht im geringsten.

Das Moment der „Freiwilligkeit“ gibt das Neue Testament in aller Schärfe. 1. Kor. 9, 17 ist eine Stelle, die Luther leider für unsern Zweck recht ungenau übersetzt: *εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω* = wenn ich es freiwillig — nicht das consequens gern — täte. Da Paulus V. 16 (später genauer hiervon) soeben von seinem Verhältnis zu Gott gesprochen, muß auch V. 17 noch davon die Rede sein, da andere Gründe dagegen nicht vorliegen. Vergessen wir nicht, daß wir es mit einem Irreale zu tun haben. Täte Paulus es freiwillig, so hätte er von Gott Lohn; aber er tut es ja nicht freiwillig. Gerade das Irreale beweist, daß Paulus hier gleichsam eine Definition des Lohnes voraussetzt, zum mindesten ein entscheidendes Moment desselben; und daß er andererseits diesen Begriff dem Verhältnisse zwischen Menschen zuweist und ihn als etwas Unmögliches dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch abspricht.

Daß der Begriff aus der Rechtssphäre stammt, und daß Gleichberechtigung, das heißt die Freiheit, Bedingungen zu stellen und zu verwerfen, zwischen beiden Teilen vorhanden sein muß, zeigt Matth. 20, 1 ff.

Da geht der *οἰκοδεσπότης* aus, *μισθώσασθαι ἐργάτας* (nicht *δούλους* vgl. später). V. 2: *συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου ἡμέραν* (mit *μισθ.* zusammen: Tagelöhner). Nur wo Symphonie ist (die die Dissonanz in der Art von Lohn und Leistung nicht ausschließt), kommt das Verhältnis zustande. Und wenn diese *ἐργάται* ihren Arbeitslohn bekommen, dann wird ihnen, was *δίκαιον* ist; und der Arbeitgeber hat recht zu sagen: *ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε.*

Diese Werkeltagsleute (*ἔργον*) gehen mit Werken um, und *τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς — κατὰ τὸ ὀφείλημα,* Röm. 4, 4. Der Arbeiter von heute redet nun zwar nicht von *ὀφείλημα,* aber er sagt: Der Arbeitgeber tut, wenn er mir den Denar gibt, seine Pflicht und Schuldigkeit.

Die einzelnen Momente abzuleiten, soll nur der Vollständigkeit halber geschehen. Die Diskrepanz der Art von Lohn und Leistung liegt am Tage: Was hat der Denar mit der Weinbergsarbeit zu tun? — Die Äquivalenz des-

gleichen: Arbeiter und Arbeitgeber sind ja eins geworden; mithin muß doch jener meinen, mit dem Denar richtig „bezahlt" (nicht „belohnt") zu sein, und dieser wird mit der Gegenleistung der Weinbergsarbeit zufrieden sein. — Auf die Zukünftigkeit des Lohnes weist der „Löhnungsappell" am Feierabend hin (Matth. 20, 8). Cf. Matth. 5, 45 Luther: werdet. Und wie das Verhältnis aus freien Stücken von beiden Teilen eingegangen war, so war auch der Zweck, den jeder im Auge hatte, ein willkürlicher; der Arbeiter wollte Geld zum Lebensunterhalt, der Arbeitgeber — besser als Arbeitsherr, ein Wort, das den freilich bestehenden Unterschied zu gewichtig hervortreten läßt — wollte seinen Weinberg in Ordnung haben, um eine gute Weinlese zu erzielen. — Endlich hören wir von einem bleibenden Verhältnis, das zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer nach der Auszahlung zustande gekommen wäre, gar nichts; auch davon nichts, daß die zuerst Berufenen — denn nur sie kommen in Betracht (Kap. 3) — weiterhin miteinander etwas zu tun gehabt hätten.

Die bisher beschriebene Art des eigentlichen Lohnverhältnisses ist die gewöhnlichste Art des Lohnverhältnisses zwischen Menschen; denn nur davon reden wir einstweilen. Es gibt aber auch Lohnverhältnisse, zu deren Zustandekommen ausdrückliche Übereinkunft wie Matth. 20, 2 nicht erforderlich ist, die jedoch mit den von Weiß genannten (S. 47 f.) nicht identisch sind. Die Stellen, die hier in Frage kommen, sind Matth. 5, 45—48 und Luk. 6, 32—35, deren genauere Untersuchung wir uns wegen ihrer engen Berührung mit der „Belohnung" auf Kap. 4 versparen müssen.

§ 3. Die Unmöglichkeit des eigentlichen Lohnverhältnisses zwischen Gott und Menschen.

1. Ist nach dem relativ Wenigen, das wir vom „Lohn" im eigentlichen Sinn erfahren haben, die Möglichkeit vorhanden, daß dieser Begriff in seinem vollen Umfang auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen angewendet werden kann? Wir antworten mit einem runden Nein und wollen von diesem Nein während der ganzen Arbeit kein

Tüttelchen abbröckeln, wie es z. B. Beyer trotz seiner trefflichen Begriffsanalyse[1]) tut. Freilich ist ein umgekehrtes Verfahren (Weiß), zuerst nämlich den strengen juridischen Lohnbegriff auf Gott und Mensch anzuwenden und dann in der Bestimmung der einzelnen Momente des christlichen Lohnes ihn nicht in seiner vollen Schärfe aufrecht zu erhalten, ebenso verwerflich. Das Schlimmste dabei ist jedoch, daß überhaupt an die Denkbarkeit gedacht wird, den rechtlichen Begriff festzuhalten. Mit Recht nennt Juncker daher die Arbeit von Weiß prinzipiell verfehlt. Ehe wir deshalb die These, daß zwischen Gott und Mensch der absolute Lohn eine Absurdität ist, von uns aus beweisen, müssen wir wieder erst Weiß zu widerlegen suchen. Daß bei ihm die Fehler schon in der bloßen Begriffsbestimmung liegen, haben wir (§ 1, 2) gesehen. Auf diese unsichere Grundlage erbaut sich die Arbeit von Weiß, so auch seine genannte Behauptung. Die Stellen des Neuen Testaments, die Weiß für „Lohn" im eigentlichen Sinne in Anspruch nimmt, können natürlich nur teilweise stimmen. Zu stützen sucht Weiß seinen Satz durch den Hinweis auf die Bundesordnung; ein Bund schließt Gleichberechtigung ein. Das sei eben das Gnadenvolle am Neuen Bunde, meint Beyer in ähnlicher Gedankenverbindung, daß ein Lohnverhältnis von Gott aufgerichtet sei. Gegen Weiß und gegen Beyer ist nachdrücklich auf Guthes Abhandlung über בְּרִית aufmerksam zu machen. בְּרִית ist nicht, wozu das deutsche Wort verführt, *συνθήκη*, sondern *διαθήκη*, ist nicht Bund von Gleichberechtigten, sondern Festsetzung, Bestimmung, auch Zusage, kurz lauter Begriffe, die Gott als auctor primarius des Verhältnisses bezeichnen.

Beyer geht indessen klarer und motivierter zu Werke als Weiß. Was in den Bereich des Denkens kommt, damit findet er sich ab. So liest sich der erste rein begriffliche Abschnitt sehr gut. Wo aber die biblisch-theologische

---

[1]) Auch Ritschl in R. und V., wo er zunächst den Lohnbegriff in die definitive Absicht Jesu hinübergeführt sein läßt und nachher sich von seinem eigenen Resultat zu emanzipieren scheint.

Skizze beginnt, da schadet ihm das Voreingenommensein durch die Dogmatik. Während von seiner guten Seite Naumann, so scheint von dieser wenig guten Seite seiner sorgfältigen Arbeit Neumeister gelernt zu haben. Christi „Verdienst“ ist es nach Beyer, wodurch aus dem Verhältnis, in dem Gott und Mensch (zunächst) nicht gleich berechtigt waren, ein Verhältnis geworden ist, in dem diese Gleichberechtigung, in dem dieses Lohnprinzip herrscht. Gott sei Dank, daß dazu Christus nicht in die Welt gekommen ist. Wo man die Erwirkung der Gnade, die diesen Verhältniswechsel herbeigeführt, durch Lohnbegriffe (Verdienst Christi) vollzogen denkt, wo zwischen Gott und Christus ein Kontrakt geschlossen wird, damit zwischen Gott und Christen ein Kontrakt geschlossen, wo zwischen Gott und Christus ein Pakt geschlossen wird, damit zwischen Gott und Christen pax geschlossen werden könne, da kann freilich die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nicht richtig ausfallen. Wo die Prämissen falsch sind, ist der Schluß auch noch meist falsch geworden; es müßte denn sein, daß man einen Fehler beim Schließen macht, wodurch zufällig das Rechte herauskäme. Was das Christentum für den Makrokosmos wie für alle einzelnen Mikrokosmen gebracht hat, das auszusagen, geht über unser Vermögen; und das Verhältnis zu Gott ist durch Christus gewiß auch geändert, aber ein Lohnverhältnis ist's sicher nicht, das Christus gebracht hat. Wenn Beyer sagt, daß nach und durch Christus die Menschen gleichberechtigt sind mit Gott, so erwidern wir darauf ein zwiefaches: „Schon vor Christus“; ja schon der erste Mensch ist Ebenbild Gottes, also wenn man will, in unserem Zusammenhange, Gotte annähernd gleichberechtigt. Andrerseits heißt es noch im Neuen Testament (1. Joh. 3, 2): Wir werden Gott gleich sein! Wir werden sein! Also, wenn man will, sind wir jetzt noch nicht Gott gleichberechtigt.

Wer wie Neumeister von der „in Christo juridischerseits bewirkten Versöhnung“ reden, zum Beweise dafür 2. Kor. 5 zitieren und einen Satz wie diesen aussprechen kann: „Verdient hat nur Christus . . . den

Thron“, der verbaut sich von vornherein den Weg zu einer rechten Erkenntnis des μισθός im Neuen Testament.

2. Wie ist es nun mit der Anwendung des strengen Lohnbegriffs auf das Verhältnis von Gott und Mensch? Wäre das Gegenteil unserer Behauptung nicht aufgestellt, man würde es einer ausführlichen Widerlegung nicht für wert halten. Weil, so kalkuliert man wohl, μισθός im Neuen Testament nun einmal, besonders in Jesu Lehre und den verwandten Lehrtypen vorkommt, so muß er wohl in Geltung bleiben. Kap. 3 wird uns einen andern Ausweg nennen.

Da unsere ganze Arbeit mehr oder weniger den strengen Lohnbegriff für die Anwendung auf Gott und Mensch perhorreszieren wird, kann hier nur von einem vorläufigen Material die Rede sein. — Um an die Kritik Neumeisters anzuknüpfen, so ist gewiß richtig, an die Versöhnung zu erinnern, wie es auch Mehlhorn tut. Die Erlöser- und Versöhneridee des Christentums widerspricht durchaus dem eigentlichen Lohn, wenn man eben nicht wie besonders Neumeister sich die Versöhnung äußerlich, juridisch vollzogen denkt. Daß das „teuer erkauft“ (1. Kor. 6 und 7) nicht so zu verstehen ist, als sei Gott der Sklavenherr, Christus der Sklavenkäufer und wir die Sklavenware, bedarf keiner Ausführung. Wo es sich um ein Lösen im christlichen Sinn handelt, kann von Löhnen nicht die Rede sein. Wir sind mit den Reformatoren darin einig, daß der „Lohn“ zwischen Gott und Mensch contra scripturam ist. Und wenn auch bei Jesus μισθός häufig vorkommt, so werden wir doch bemerken, daß in der weiteren Entwicklung des Christentums, so bei Paulus, das Wort gerne vermieden wird. Späth, den Juncker anerkennend zitiert, scheint der erste zu sein, der dies beobachtet hat.

Daß das Lohnverhältnis wohl an sich etwas Legales, im Reiche Gottes aber nichts Legitimes ist; daß davon, daß Gott uns etwas vergelten müsse, da wir ihn zu Dank verpflichtet hätten, nicht gesprochen werden kann, belegt Röm. 11, 5: „Wer hat Gott etwas zuvor gegeben, das ihm werde wieder vergolten?“

Auch nach dem, was wir sonst von Christus wissen, ist die Anwendung des „Lohnes“ auf Gott und Mensch ein Irreale. Christus, der alle vorgefundenen Gedanken vertiefte und verinnerlichte, kann allein die Vorstellung vom Lohn nicht äußerlich haben stehen lassen, er, der die Hoffnungen der Juden, die fleischlich und irdisch waren, nicht erfüllte, und der von dem äußerlichen Glauben der Pharisäer so wenig wie von ihren äußerlichen Liebeswerken etwas wissen wollte. Sollte ferner Jesus, der Joh. 10 so verächtlich von Mietling und Mietlingsdienst redet, der von seinen Jüngern das Gegenteil von dem, was des Mietlings Art ist, verlangt, der selber im Gegensatz zum Mietling sein Leben ließ, sollte Jesus den Mietlingsbegriff auf das Verhältnis des Menschen zu Gott anwenden?

Zwei Reflexionen über den Begriff von Lohn und Leistung führen auf dasselbe Ergebnis. Der „Lohn“ ist etwas künftig zu Gebendes; nach Johannes aber beginnt und entwickelt sich schon auf Erden das ewige Leben.

An „Lohn“ von Gott ist auch deshalb nicht zu denken, weil „Lohn“ den Ergänzungsbegriff „Leistung“ fordert. Da nun aber von Leistung Gott gegenüber nicht zu reden ist, kann auch „Lohn“ ihm gegenüber das rechte Wort nicht sein.

Gegen unsere These spricht endlich auch nicht Röm. 4, 1—5. Aus dieser Stelle folgt, daß der *ἐργαζόμενος* als solcher *μισθός* von Gott haben könnte. Doch ist es ein ideeller Fall, den Paulus setzt; denn „wir alle ermangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten“, weil die Voraussetzung, daß jemand Werke tun könnte, die Gott „bezahlen“ müßte, nie erfüllt ist (vgl. Luk. 17, 10).

Während wir in der Frage, ob „Lohn“ Gott gegenüber am Platze ist oder nicht, eine wirkliche Schwierigkeit nicht sehen können, ergibt sich aus unseren bisherigen Ausführungen in der Tat eine andere Schwierigkeit. Auf sie macht uns eine Zusammenstellung der beiden Sätze, um die es uns besonders zu tun war, aufmerksam: einmal der Satz, daß Lohn ursprünglich und eigentlich ein Begriff für Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch ist, und dann der Satz, daß es Gott gegenüber keinen „Lohn“

gibt. Wir befinden uns nach christlicher Denkweise nämlich häufig gleichzeitig in dem doppelten Verhältnis, dem zu Gott und dem zu Menschen. Es genügt vorab, diese Frage als Frage zu empfinden, das ist der erste Schritt zur Lösung derselben.[1])

§ 4. **Bedeutung und Tragweite des „Rechts".**

Die Schwelle des Kapitels, das der Rechtsordnung die Gnadenordnung gegenüberzustellen hat, ist der Ort, daß auch einmal das Recht zu seinem Rechte kommen muß, zumal da unserem Sehwinkel zufolge das Recht stets zu kurz kommen wird. Wegen unseres Gesichtspunktes, d. h. von der Gnade aus angesehen, wird ein Zweifel, ob ihr oder dem Recht der Vorzug zu geben, nicht auftauchen. Doch für die Tiefen des Unrechts und der Ungerechtigkeit ist das Recht und die „bürgerliche Gerechtigkeit" eine gewaltige Höhe. Ist das Unrecht die Verneinung des Rechtes, so ist das Recht die Verneinung der Gnade.

Es ist Ritschl, der, ehe er dem Rechtsbegriff seinen gebührenden Platz vor der Türe des Reiches Gottes anweist, tunlichst anerkennt, was an ihm anzuerkennen ist. Selbst innerhalb der Religion hat der Rechtsbegriff nach Ritschl ein Recht, nämlich sofern es sich um die Weltregierung, d. h. um die Ordnung des Verhältnisses der Menschen zur Welt, der Nichtchristen zu Nichtchristen oder auch der Christen zu Nichtchristen handelt. So ist stets zu unterscheiden zwischen des Menschen Verhältnis zur Welt, das Gott ordnet als dritter Unparteiischer — sit venia verbo — (dabei ist natürlich von Recht die Rede) und zwischen des Menschen Verhältnis zu Gott, wo von Gnade die Rede ist, falls es sich um die Seinen handelt, von Recht, falls es seine Gegner sind. Das scheint parteiisch, ist es aber nicht, da diesen Gegnern die Gnade Gottes

---

[1]) Röm. 4, 2; Matth. 6, 2 (V. 1: Lohn von Gott, V. 2: von den Leuten, Lohn in Form des Gepriesenwerdens) treten für die klare Scheidung zwischen Lohn von Gott und Lohn von Menschen ein. Wo das Wort μισθός steht, ist die Frage, ob damit Lohn von Gott oder von Menschen gemeint sei (1. Kor. 9, 18 wird sie brennend), also nicht willkürlich herangebracht.

offen stand. Dabei kommen selbstverständlich nur die in Frage, denen das Evangelium angeboten ist. Wo also Nichtchristen, die die Möglichkeit hatten, sich für Christus zu entscheiden, mit im Spiele sind, spielt der Rechtsbegriff eine Rolle. Wo der wahre einzelne Christ vor Gott steht, ist Gnade.

Für das Verhältnis zu Gott hat Ritschl gewiß recht, das „organische" Verhältnis von Grund und Folge, von Saat und Ernte über das „mechanische" von Lohn und Würdigkeit zu stellen. Doch liegt eine Unterschätzung des Rechtsbegriffs dabei nahe, und mit dem bloßen „mechanisch" ist die Gefahr vielleicht nicht ganz vermieden. Es bleibt der Rechtsbegriff doch ein auf menschliche Verhältnisse berechneter Begriff,[1]) während die Begriffe „Saat und Ernte" dem Naturleben entnommen sind. Insofern freilich diesen Begriffen „Saat und Ernte", die doch mehr als bloße Bilder sind, die Begriffe von Ursache und Wirkung zugrunde liegen, sind es Begriffe, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Verhältnisse anzuwenden sind; es ist eben das Naturgesetz, das auch in der Geisteswelt Geltung hat. Nur für menschliche Verhältnisse geschmiedete Begriffe, sollte man doch meinen, müßten dem Menschen näher stehen und ihm gerechter werden können als Begriffe, die überall am Platze sind. Gewiß hat der Rechtsbegriff der Erfassung religiöser Dinge in Bibel und Kirche, in letzterer natürlich ungleich stärker als in ersterer, schwer geschadet. Aber die Feindschaft gegen den Rechtsbegriff hat sein Motiv doch auch wohl darin, daß beide Dinge: Recht und Religion sich sachlich nicht ferne stehen, und daß einem Erfahrungsgesetz zufolge die sich am meisten und schroffsten bekämpfen, die vieles miteinander gemeinsam haben; etwa wie Jesus und die Pharisäer einander bekämpfen. Jedenfalls sind Recht wie Religion Begriffe, die dem Menschenleben spezifisch eigen sind, während Saat und Ernte ein Naturgesetz bezeichnen und nur per consequens das Menschenleben selber betreffen. Bedenken wir

---

[1]) Das Recht nennt Prof. Kähler einmal „die zwangsmäßig durchgeführte Sittlichkeit", Sittlichkeit ist aber Sache des bewußten Menschen.

auch dies, daß es auch ein Naturgesetz bleibt. Gesetz aber gehört in die Sprach- und Gedankenwelt des Rechts. Ohne Rechtsmoment kommt man eben nicht aus. So stellt sich unser Urteil über das Recht, wenn andere Kategorien daneben stehen. Daß andererseits innerhalb der menschlichen Sphäre Recht und Gnade sich unendlich stark voneinander unterscheiden, ist damit nicht geleugnet und wird Kap. 2 u. 3 noch stark bejaht werden. Innerhalb der menschlichen Sphäre kommt uns das Recht wie eine zum Teil der Sündhaftigkeit der Menschheit angepaßte Größe vor, wie ein refugium, auf das man sich seinem nicht wahrhaft christlich gearteten Gegner gegenüber stets zurückziehen kann und muß, wie die ultima ratio, zu der man greift, wenn der Zusatz des Friedensgebotes „soviel an euch liegt" von Bedeutung wird.[1])

Zu einer billigen Schätzung des Rechts veranlassen uns auch die Worte der Schrift, die die Ungerechtigkeit zeichnen. Jak. 5, 1 ff. enthalten die habsüchtigen Reichen ihren armen Arbeitern den diesen zukommenden Lohn vor. Die ungerechten Reichen sind die dunkle Folie der ungerecht behandelten Armen, die nach allen Formen des Rechtes in das Rechtsverhältnis mit den Reichen eingetreten sind.

Recht und Unrecht erscheinen in ihrem Gegensatz bei einem Vergleich von Matth. 25 (Luk. 19) und Matth. 20 (die zuerst Berufenen). Matth. 20 sind es rechtlich fleißige Leute, die ihren Lohn verdienen. Matth. 25 ist es ein fauler Knecht, der seinen Herrn verkennt; er verdient Strafe. —

Ehe wir weitergehen, fassen wir zusammen: Unsre Definition des Lohns mit ihren sechs Momenten, die der allgemeinen bürgerlich-rechtlichen und nationalökonomischen Auffassung entspricht, hat auch das Neue Testament bezw. setzt sie voraus.

Schon der Begriff des Lohns schließt aus, daß zwischen Gott und Mensch das eigentliche Lohnverhältnis das richtige ist. Meinen einige Gelehrte das Gegenteil, so

[1]) Auf seinem Rechte bestehen, kann Pflicht sein. So fühlt Paulus diese Pflicht, als er an Rom appellierte und von Caesarea zum Caesar fuhr.

erklärt sich dies aus ihrem Versuch, der Tatsache gerecht zu werden, daß μισθός im Neuen Testament ohne Zusatz vorkommt. Auf „Bund“ im Sinne der Gleichberechtigung dürfen sie sich nicht berufen, da בְּרִית diese gerade ausschließt. Gott gegenüber gibt's keine wirkliche Leistung; so fällt auch der „Lohn“ fort. Lohn im Sinne unserer Definition ist Gott gegenüber eine unzureichende Vorstellung. — Das relative Recht des Rechtsbegriffs wird dabei nicht verkannt. Es sei nachdrücklich auf den „gerechten“ Lohn hingewiesen, den der treue Arbeiter von seinem Arbeitgeber zu erhalten hat, auf die in den faktischen Verhältnissen tiefbegründete „Mehrwerttheorie“ usw. — Als ein Begriff, der auf menschliche Verhältnisse a priori berechnet ist, steht der Lohnbegriff weit höher als manche Begriffe, die entweder allen Gebieten Rechnung tragen oder aus heterogenen Gebieten stammen. Die Verwandtschaft von Recht und Religion ist es gerade, die eine Verwechslung beider auf gleichen Gebieten grundverschiedenen Begriffe für Christentum und Kirche sehr verhängnisvoll macht.

Kapitel 2.

Gnade.

1. Wie Teil und Gegenteil, wie Tag und Nacht, so unterscheiden sich Gnade und Recht. Es ist, wie wir Kap. 3 uns vom Neuen Testament belehren lassen wollen, in der Tat ein aut-aut, um das es sich handelt.

Auch mit dem Worte „Gnade“ ist ein Verhältnis gesetzt, zu dessen Abschluß zwei Teile vorhanden sein müssen. Hieß es beim eigentlichen Lohn, daß diese beiden Teile in erster Linie Mensch und Mensch sind, so sind es hier Gott und Mensch. Wollte man eine allgemeine Regel angeben, so könnte man sagen: Der Begriff „Gnade“ ist so zu entwickeln, daß man jedesmal das Gegenteil behauptet von dem, was für den Begriff „Recht“, insonderheit „Lohn“ paßte. Auch von einem anderen Gegensatze aus kann die „Gnade“ verstanden werden, von dem des „Zorns“. Beide stehen zur Gnade im Verhältnisse des

konträren und des kontradiktorischen Gegensatzes. Uns interessiert hier der 1. Gegensatz.

Grundlegend ist demnach, daß der Eintritt in das Verhältnis, das auf Gnade basiert wird, unfreiwillig[1]) ist, wie es grundlegend war, daß freiwilliges[1]) Eintreten ein Lohnverhältnis ermöglichte. — Forderte das Lohnverhältnis, daß jeder Teil sich seinen Zweck willkürlich setzte, so hat hier derjenige, der auf die Gnadenordnung Gottes eingeht, nicht erst sich nach dem Zweck zu erkundigen; über den Zweck ist entschieden, ehe er in das Verhältnis eintritt. — Während dort im Lohnverhältnis Gleichberechtigung und Gleichzeitigkeit (Matth. 20, 2) des Zusammenkommens nötig war, ist es hier in Gottes Gnadenordnung Gott, der allein gut ist (Matth. 19, 17), während die Menschen Sünder sind, ist es Gott, der uns mit seinem Gnadenanerbieten zuvorkommt. — Ist dort Lohn und Leistung gleichwertig, hier ist die Leistung keine Leistung und das, was an ihrer Stelle steht, minderwertig im Vergleich zu der überschwenglichen Gnadengabe. — Und „Lohn" und „Leistung", die miteinander nicht unmittelbar vergleichbar waren, haben hier gleiche Art. Mit der Aussage, daß der „Lohn" zukünftig ist, ist für den christlichen Lohn, der ebensogut gegenwärtig ist, nichts Erschöpfendes gesagt. — Endlich tritt nach dem Verhältnis nicht Gleichgültigkeit oder Neid ein, — schon deshalb, weil es für die Gnadenordnung kein „nach dem Verhältnis" gibt.

2. Gehen wir vom grundlegenden Momente aus: von dem der Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis. Haben wir für den „Lohn" 1. Kor. 9, 17a angeführt: *εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω*, so gibt V. 17b die Grundlage für das Verhältnis der Gnade an: *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι*, wozu V. 16 zu vergleichen ist: *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται*. Wir sagen vorsichtig: „gibt die Grundlage an", auf der das Gnadenverhältnis sich entwickeln kann. Daß die Gnade

[1]) „Freiwillig" und „unfreiwillig" sind nicht in dem sonst gebrauchten Sinn von „willig" und „widerwillig" zu nehmen, da jene Ausdrücke über die Stellungnahme des Menschen nichts aussagen; vielmehr besagen sie nur, daß dem Betroffenen etwas geschieht, ohne daß er darum befragt wurde, und umgekehrt.

— direkt oder indirekt, dringlicher oder weniger dringlich — jedem angeboten wird, sagten wir schon. Doch wird sie nicht von jedem angenommen. Wer sie nicht annimmt, stellt sich zu Gott entweder in ein Lohnverhältnis oder bleibt außerhalb jedes Verhältnisses. Im ersten Fall begeht er die schwerwiegende Verwechselung, daß er Gott für einen Menschen achtet; denn „Lohn" ist nur zwischen Mensch und Mensch. Ist es nun einmal nicht anders möglich, daß wir in unserer Sprache zu sehr menschlichen Vorstellungen greifen, wenn von Gott gesprochen werden soll: furchtbar traurig ist es, wenn im Denken und Handeln diese Vertauschung eintritt. Der zweite Fall ist nicht so zu verstehen, als ob sich einer seiner Stellung zu Gott gänzlich und für immer zu entziehen vermöchte. Soviel an Gott liegt, ist auch in diesem zweiten Fall die Bereitschaft zum Gnadenverhältnis vorhanden. Doch — und darin liegt das Urteil über die Freiheit des Menschen Gott gegenüber — zum Perfektwerden eines Verhältnisses, einer Relation gehören zwei Teile, nicht nur der eine, von dem das referre ausgeht, sondern auch der, auf den es sich bezieht. In diesem allgemeinen, über und vor beiden Verhältnissen (dem des Lohnes und dem der Gnade) liegenden Punkte sind beide sonst einander entgegengesetzte Verhältnisse gleich; denn es handelt sich eben beidemal um Verhältnisse.

Die Grundlage ist jedenfalls mit 1. Kor. 9. 16, 17 gegeben. Wo Gott wirken will, darf der Mensch nicht wirken wollen. Wo der Mensch weder Rechte hat noch sich anmaßt, da ist das Arbeitsfeld der allein seligmachenden Gnade. Wo man nichts mehr von sich erwartet und sich bedingungslos (NB. im „Lohn"verhältnis stellt man Bedingungen!) Gott auf Gnade und Ungnade ergibt, da ist der Wirkungskreis des Vaters unseres Herrn Jesu Christi.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß wie auch zwischen Menschen andere Verhältnisse als Lohnverhältnisse, die hier ihren nächsten und einzigen Platz haben, denkbar und wirklich sind, so auch diese Liebes- und Gnadenordnung, die aber ihren ersten Ort im Verhältnis von Gott und Mensch hat, zwischen Mensch und

Mensch. Wo letzteres der Fall, ist der allgemeinere Begriff „Liebesordnung“ vorzuziehen.

3. Zur Erkenntnis des Unterschiedes von Gnade und Lohn ist gerade nach der jetzt von uns behandelten Seite hin, nach der Art des Eintritts ins Verhältnis, die Einsicht in den Unterschied von δοῦλος und ἐργάτης von fundamentaler Bedeutung. Was die Gnade ist, erfahren wir aus diesem Vergleich. Der Begriff δοῦλος, Sklav, gehört in die Gnaden-, ἐργάτης in die Lohnordnung. Die sehr beliebte Verwechslung dieser beiden Begriffe hat ihren leicht erklärlichen Grund in der ungenauen Übersetzung beider Begriffe, die wieder ihrerseits durch den gegenüber der Zeit des Urchristentums veränderten Sachverhalt und Sprachgebrauch motiviert ist. ἐργάτης ist richtig mit Arbeiter, Lohnarbeiter, unserem heutigen „Knecht“ zu übersetzen, δοῦλος mit „Sklav“.

Der ἐργάτης ist in der Lage, freiwillig ein Lohnverhältnis zu beginnen, der δοῦλος dagegen ist in seinen Sklavenstand ohne seinen Willen hineingeboren und hat seinem Herrn gegenüber keinen eigenen Willen. Die Umwandlung in der Sklavenfrage hat das Christentum zwar nicht planvoll und technisch betrieben, wohl aber zuwege gebracht und zur Folge gehabt. Wo wir im Neuen Testament „Knecht“ lesen, wo im Griechischen aber δοῦλος steht, denkt man ebenso oft wie falsch an heutige „Knechte“, während an damalige „Sklaven“ gedacht werden muß. Nach Konstatierung dieses einfachen Tatbestandes ist jede weitere Untersuchung hierüber überflüssig, ohne sie aber vergeblich. Wendt ist auf der rechten Fährte, wenn er es natürlich findet, daß auch das Neue Testament von δοῦλοι und ἐργάται redet, da diesen wie auch Kindern das Gehorchen gemeinsam sei. Die Unterscheidung von beiden: δοῦλοι und ἐργάται gibt er nicht. Die Pflicht des Gehorchens hat ihren Grund, so setzen wir seine Gedanken fort, eben darin, daß die δοῦλοι wie die Kinder ohne ihr Zutun in dies betroffene Verhältnis hineingeboren sind. Vom Gehorchen im strengen Sinn ist nicht bei ἐργάται, sondern nur bei δοῦλοι zu reden, darum ist bei Wendts allgemeinem Ausdruck „Knechten“ an δοῦλοι zu denken.

erklärt sich dies aus ihrem Versuch, der Tatsache gerecht zu werden, daß *μισθός* im Neuen Testament ohne Zusatz vorkommt. Auf „Bund“ im Sinne der Gleichberechtigung dürfen sie sich nicht berufen, da בְּרִית diese gerade ausschließt. Gott gegenüber gibt's keine wirkliche Leistung; so fällt auch der „Lohn“ fort. Lohn im Sinne unserer Definition ist Gott gegenüber eine unzureichende Vorstellung. — Das relative Recht des Rechtsbegriffs wird dabei nicht verkannt. Es sei nachdrücklich auf den „gerechten“ Lohn hingewiesen, den der treue Arbeiter von seinem Arbeitgeber zu erhalten hat, auf die in den faktischen Verhältnissen tiefbegründete „Mehrwerttheorie“ usw. — Als ein Begriff, der auf menschliche Verhältnisse a priori berechnet ist, steht der Lohnbegriff weit höher als manche Begriffe, die entweder allen Gebieten Rechnung tragen oder aus heterogenen Gebieten stammen. Die Verwandtschaft von Recht und Religion ist es gerade, die eine Verwechslung beider auf gleichen Gebieten grundverschiedenen Begriffe für Christentum und Kirche sehr verhängnisvoll macht.

Kapitel 2.

Gnade.

1. Wie Teil und Gegenteil, wie Tag und Nacht, so unterscheiden sich Gnade und Recht. Es ist, wie wir Kap. 3 uns vom Neuen Testament belehren lassen wollen, in der Tat ein aut-aut, um das es sich handelt.

Auch mit dem Worte „Gnade“ ist ein Verhältnis gesetzt, zu dessen Abschluß zwei Teile vorhanden sein müssen. Hieß es beim eigentlichen Lohn, daß diese beiden Teile in erster Linie Mensch und Mensch sind, so sind es hier Gott und Mensch. Wollte man eine allgemeine Regel angeben, so könnte man sagen: Der Begriff „Gnade“ ist so zu entwickeln, daß man jedesmal das Gegenteil behauptet von dem, was für den Begriff „Recht“, insonderheit „Lohn“ paßte. Auch von einem anderen Gegensatze aus kann die „Gnade“ verstanden werden, von dem des „Zorns“. Beide stehen zur Gnade im Verhältnisse des

konträren und des kontradiktorischen Gegensatzes. Uns interessiert hier der 1. Gegensatz.

Grundlegend ist demnach, daß der Eintritt in das Verhältnis, das auf Gnade basiert wird, unfreiwillig[1]) ist, wie es grundlegend war, daß freiwilliges[1]) Eintreten ein Lohnverhältnis ermöglichte. — Forderte das Lohnverhältnis, daß jeder Teil sich seinen Zweck willkürlich setzte, so hat hier derjenige, der auf die Gnadenordnung Gottes eingeht, nicht erst sich nach dem Zweck zu erkundigen; über den Zweck ist entschieden, ehe er in das Verhältnis eintritt. — Während dort im Lohnverhältnis Gleichberechtigung und Gleichzeitigkeit (Matth. 20, 2) des Zusammenkommens nötig war, ist es hier in Gottes Gnadenordnung Gott, der allein gut ist (Matth. 19, 17), während die Menschen Sünder sind, ist es Gott, der uns mit seinem Gnadenanerbieten zuvorkommt. — Ist dort Lohn und Leistung gleichwertig, hier ist die Leistung keine Leistung und das, was an ihrer Stelle steht, minderwertig im Vergleich zu der überschwenglichen Gnadengabe. — Und „Lohn“ und „Leistung“, die miteinander nicht unmittelbar vergleichbar waren, haben hier gleiche Art. Mit der Aussage, daß der „Lohn“ zukünftig ist, ist für den christlichen Lohn, der ebensogut gegenwärtig ist, nichts Erschöpfendes gesagt. — Endlich tritt nach dem Verhältnis nicht Gleichgültigkeit oder Neid ein, — schon deshalb, weil es für die Gnadenordnung kein „nach dem Verhältnis“ gibt.

2. Gehen wir vom grundlegenden Momente aus: von dem der Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis. Haben wir für den „Lohn“ 1. Kor. 9, 17a angeführt: *εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω*, so gibt V. 17b die Grundlage für das Verhältnis der Gnade an: *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι*, wozu V. 16 zu vergleichen ist: *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται.* Wir sagen vorsichtig: „gibt die Grundlage an“, auf der das Gnadenverhältnis sich entwickeln kann. Daß die Gnade

---

[1]) „Freiwillig“ und „unfreiwillig“ sind nicht in dem sonst gebrauchten Sinn von „willig“ und „widerwillig“ zu nehmen, da jene Ausdrücke über die Stellungnahme des Menschen nichts aussagen; vielmehr besagen sie nur, daß dem Betroffenen etwas geschieht, ohne daß er darum befragt wurde, und umgekehrt.

— direkt oder indirekt, dringlicher oder weniger dringlich — jedem angeboten wird, sagten wir schon. Doch wird sie nicht von jedem angenommen. Wer sie nicht annimmt, stellt sich zu Gott entweder in ein Lohnverhältnis oder bleibt außerhalb jedes Verhältnisses. Im ersten Fall begeht er die schwerwiegende Verwechselung, daß er Gott für einen Menschen achtet; denn „Lohn“ ist nur zwischen Mensch und Mensch. Ist es nun einmal nicht anders möglich, daß wir in unserer Sprache zu sehr menschlichen Vorstellungen greifen, wenn von Gott gesprochen werden soll: furchtbar traurig ist es, wenn im Denken und Handeln diese Vertauschung eintritt. Der zweite Fall ist nicht so zu verstehen, als ob sich einer seiner Stellung zu Gott gänzlich und für immer zu entziehen vermöchte. Soviel an Gott liegt, ist auch in diesem zweiten Fall die Bereitschaft zum Gnadenverhältnis vorhanden. Doch — und darin liegt das Urteil über die Freiheit des Menschen Gott gegenüber — zum Perfektwerden eines Verhältnisses, einer Relation gehören zwei Teile, nicht nur der eine, von dem das referre ausgeht, sondern auch der, auf den es sich bezieht. In diesem allgemeinen, über und vor beiden Verhältnissen (dem des Lohnes und dem der Gnade) liegenden Punkte sind beide sonst einander entgegengesetzte Verhältnisse gleich; denn es handelt sich eben beidemal um Verhältnisse.

Die Grundlage ist jedenfalls mit 1. Kor. 9. 16, 17 gegeben. Wo Gott wirken will, darf der Mensch nicht wirken wollen. Wo der Mensch weder Rechte hat noch sich anmaßt, da ist das Arbeitsfeld der allein seligmachenden Gnade. Wo man nichts mehr von sich erwartet und sich bedingungslos (NB. im „Lohn“verhältnis stellt man Bedingungen!) Gott auf Gnade und Ungnade ergibt, da ist der Wirkungskreis des Vaters unseres Herrn Jesu Christi.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei bemerkt, daß wie auch zwischen Menschen andere Verhältnisse als Lohnverhältnisse, die hier ihren nächsten und einzigen Platz haben, denkbar und wirklich sind, so auch diese Liebes- und Gnadenordnung, die aber ihren ersten Ort im Verhältnis von Gott und Mensch hat, zwischen Mensch und

Mensch. Wo letzteres der Fall, ist der allgemeinere Begriff „Liebesordnung“ vorzuziehen.

3. Zur Erkenntnis des Unterschiedes von Gnade und Lohn ist gerade nach der jetzt von uns behandelten Seite hin, nach der Art des Eintritts ins Verhältnis, die Einsicht in den Unterschied von δοῦλος und ἐργάτης von fundamentaler Bedeutung. Was die Gnade ist, erfahren wir aus diesem Vergleich. Der Begriff δοῦλος, Sklav, gehört in die Gnaden-, ἐργάτης in die Lohnordnung. Die sehr beliebte Verwechslung dieser beiden Begriffe hat ihren leicht erklärlichen Grund in der ungenauen Übersetzung beider Begriffe, die wieder ihrerseits durch den gegenüber der Zeit des Urchristentums veränderten Sachverhalt und Sprachgebrauch motiviert ist. ἐργάτης ist richtig mit Arbeiter, Lohnarbeiter, unserem heutigen „Knecht“ zu übersetzen, δοῦλος mit „Sklav“.

Der ἐργάτης ist in der Lage, freiwillig ein Lohnverhältnis zu beginnen, der δοῦλος dagegen ist in seinen Sklavenstand ohne seinen Willen hineingeboren und hat seinem Herrn gegenüber keinen eigenen Willen. Die Umwandlung in der Sklavenfrage hat das Christentum zwar nicht planvoll und technisch betrieben, wohl aber zuwege gebracht und zur Folge gehabt. Wo wir im Neuen Testament „Knecht“ lesen, wo im Griechischen aber δοῦλος steht, denkt man ebenso oft wie falsch an heutige „Knechte“, während an damalige „Sklaven“ gedacht werden muß. Nach Konstatierung dieses einfachen Tatbestandes ist jede weitere Untersuchung hierüber überflüssig, ohne sie aber vergeblich. Wendt ist auf der rechten Fährte, wenn er es natürlich findet, daß auch das Neue Testament von δοῦλοι und ἐργάται redet, da diesen wie auch Kindern das Gehorchen gemeinsam sei. Die Unterscheidung von beiden: δοῦλοι und ἐργάται gibt er nicht. Die Pflicht des Gehorchens hat ihren Grund, so setzen wir seine Gedanken fort, eben darin, daß die δοῦλοι wie die Kinder ohne ihr Zutun in dies betroffene Verhältnis hineingeboren sind. Vom Gehorchen im strengen Sinn ist nicht bei ἐργάται, sondern nur bei δοῦλοι zu reden, darum ist bei Wendts allgemeinem Ausdruck „Knechten“ an δοῦλοι zu denken.

Die ἐργάται erfüllen Bedingungen wie ihre Auftraggeber. Wie jene nicht zu „gehorchen“ brauchen, diese nicht zu „befehlen“, so haben positiv jene Bedingungserfüllung zu fordern und diese desgleichen. — Nach Gal. 4 sind die Kinder bis zur Mündigkeitserklärung den δοῦλοι, bei denen diese ihre Eigenschaft freilich nie aufhört, völlig gleichgestellt.[1]) Wenn die, die sonst im Neuen Testament Kinder Gottes heißen, auch δοῦλοι genannt werden (Matth. 18, 23 ff.; 25, 14 ff.; Luk. 12, 47 f., 17, 7—10, Wendt zitiert ohne Rücksicht auf unsere Unterscheidung), so ist das für sie keineswegs ehrenrührig, höchstens ehrenvoll, da der Christ den Gehorsam nicht als Last, sondern als Lust empfinden soll. Die Seite des Gehorsams, eine Hauptseite am Kindesverhältnis, deckt der Vergleich mit den δοῦλοι auf. Darum ist der Vergleich als solcher treffend. Recht verstanden verhält sich ἐργάτης (οἰκέτης ist wohl auch dazu zu rechnen) zu δοῦλος (nicht δουλεύειν, das wohl auch im weiteren Sinne als von der Tätigkeit des δοῦλος gebraucht wird) wie Lohn und Gnade.

Die Heranziehung der alttestamentlichen Knechte (Weiß) nützt nichts, wenn ἐργάτης und δοῦλος nicht auseinander gehalten werden. Luk. 17, 10 ist trotz Weiß nicht von „Lohn“ die Rede; denn daß der Herr dem δοῦλος Lebensunterhalt gibt, tut er nicht, um ihm den zukommenden Lohn zu geben, sondern um ihn nicht verhungern zu lassen — die nötige Vorbedingung dafür, daß der Sklav für den Herrn weiter arbeiten kann. Nur bei unserem Verständnis von δοῦλος und ἐργάτης lassen sich die beiden Sätze: Luk. 10, 7: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ und Luk. 17, 10: „Der Sklav tut nichts als seine Schuldigkeit“ in Einklang bringen, d. h. wenn man bedenkt, daß die Subjekte beider Sätze ganz verschieden sind, dort ἐργάτης, hier δοῦλος. Der „Sklav“, der unfreiwillig in das Verhältnis gekommen, kann nie seines Lohnes wert sein; höchstens — davon später (Kap. 4) — einer „Belohnung“ für wert erachtet werden. Der Arbeiter kann zwar auch einer Belohnung wert sein; das ist aber dann etwas anderes als das Luk. 10, 7 Gesagte.

[1]) Cf. παῖς Knecht und auch Kind.

Ebenso wie Luk. 10, 7 und 17, 10, Stellen, die sich äußerlich ähneln und innerlich sich nicht widersprechen, sondern nur über Verschiedenes Aussagen machen, verhalten sich 1. Kor. 9, 17[a] und 9, 17[b] zu einander. Und 1. Kor. 9, 17[b] sagt dasselbe wie Luk. 17, 19: Der Sklav weiß nichts von Lohn, sondern tut nur, was ihm befohlen ist. Ist Luk. 10, 7 und 1. Kor. 9, 17[a] vom Verhältnis zwischen Menschen, so ist Luk. 17, 9. 10, 1. Kor. 9, 16. 17[b] von dem zwischen Gott und Mensch die Rede.

4. Es ist derselbe Verfasser (Lukas), der beide sich nach unsern Anschauungen nicht widersprechenden Stellen hat, wenn auch an verschiedenen Orten; es ist derselbe Verfasser (Paulus), der beide Fälle nicht nur an verschiedenen Orten, sondern sogar in einem Kapitel, in einer Angelegenheit bespricht. Die sich oben ergebende Frage steht hier zur Beantwortung.

Indem Paulus nämlich das Evangelium predigt, steht er ebensosehr in einem Verhältnis zu Gott (1. Kor. 9, 16. 17[b]), wie in einem Verhältnis zu Menschen (1. Kor. 9, 7—15. 17[a]. 18; inwiefern V. 18, darüber Kap. 6 § 2).[1]) Gott hat ihn innerlich genötigt und gezwungen (ἄκων), wie einst den Jeremias, der sich fest vorgenommen hatte, nicht zu predigen, aber doch predigen mußte, zum Verkünden des Evangeliums; so ist Paulus unfreiwillig in dies Verhältnis eingetreten. Und den Menschen verkündigt er das Evangelium. Ihnen gegenüber ist er nur insofern gezwungen, als Gott ihn nötigt. Nimmermehr aber können die, die sich die Predigt gefallen lassen — denn nur diese können in Betracht kommen, da mit den andern ein wirkliches Verhältnis gar nicht zustande kommt — sich das innere Genötigtsein zum Predigen, das Paulus verspürt, zunutze machen und sich aller Pflichten der Gegenleistung dadurch überhoben fühlen. Die Erfüllung der Predigtpflicht bedingt nun vor Gott keinen Lohn; dieselbe Sache ist aber den Menschen gegenüber eine „Leistung“, der „Lohn“ zusteht. Dies Verhältnis

[1]) Die Notwendigkeit der Mahnung, auch der Obrigkeit zu gehorchen, Worte wie Act. 4, 19; 5, 25, weisen auf die gleiche Schwierigkeit hin.

ist jedoch so zart und subtil, daß es nicht allseitig beschrieben werden kann, weil da, wo ein wirkliches, rechtes Verhältnis zwischen Prediger und Zuhörern zustande kommt, die Lohnordnung zugunsten der Liebe, in der man immer Schuldner bleibt (Röm. 13, 8), zurückstehen muß. Und in der Tat sagt Paulus ja gerade an unserer Stelle, daß er von seinem Recht, Lohn zu fordern (außer gegenüber der Gemeinde zu Philippi), nie Gebrauch gemacht habe.

Dieses Beispiel verhält sich zu Lohn und Gnade und zu unseren in Kap. 4 zu gebenden Ausführungen über Belohnung und Gnadenlohn wie ein gemischter Fall zu reinen Fällen. Sind die letztgenannten Beispiele und Fälle, mit denen jedesmal eine ganze Kategorie gegeben ist, ohne Berücksichtigung des doppelten Verhältnisses, in dem der Mensch bei der Verrichtung des meisten Tuns sich befindet, beschrieben, so dieses mit dieser Berücksichtigung.

Wir glauben, wiewohl wir hier von casus reden, nicht kasuistisch zu werden, weil wir nämlich nicht so sehr konkrete Fälle behandeln, als abstrakt reden. Wo wir aber konkret geworden, da gerade galt's einen neutestamentlichen Text 1. Kor. 9, 7—18 zu verstehen. Am Schluß dieses Kapitels haben wir diese Doppelseitigkeit von 1. Kor. 9 trotz der Kapitelüberschrift behandelt, weil gerade dieser Text uns am Anfang des Kapitels beschäftigte. —

Wir rekapitulieren:

Der Begriff der Liebe und (auf Gott und sein Verhältnis zu uns als Sündern angewandt) der Gnade ist das gerade Gegenteil von Recht und Lohn. Wenn man die sechs konstitutiven Momente des eigentlichen Lohnverhältnisses negiert, dann hat man „Liebe" und „Gnade". Wir betonen jetzt nur das grundlegende Moment, das der Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis. — Über die Erkenntnis des Unterschiedes von Lohn und Gnade entscheidet das Verständnis von *δοῦλος* und *ἐργάτης*. *δοῦλος* ist der unfrei in das Abhängigkeitsverhältnis hineingeborene Sklav, *ἐργάτης* der unter bestimmten Bedingungen eine Arbeit verrichtende Lohnarbeiter. *δοῦλος* setzt die Möglichkeit, daß ein Gnadenverhältnis entsteht; *ἐργάτης* gehört

ins Lohnverhältnis. Wo aber die Christen δοῦλοι heißen und nicht Kinder, da ist an das beiden, Sklaven wie Kindern, Gemeinsame, an das Gehorchen zu denken. — Komplizierter wird der Sachverhalt, wenn zugleich an Lohn- und an Gnadenverhältnis gedacht wird. Man kann nämlich in einem Augenblicke auf Lohn von Menschen Anspruch haben und doch an *μισθός* von Gott gar nicht denken.

Kapitel 3.

Lohn und Gnade als Gegensätze.

Es handelt sich hier im wesentlichen um die Besprechung von vier Schriftstellen, von denen zwei den Evangelien und zwei dem Corpus Paulinum angehören.

§ 1. Das aut-aut von „Lohn" und „Gnade" nach Matth. 20, 1 ff.[1]) und Luk. 15.

A. Mit der Überschrift „das aut-aut von Lohn und Gnade" haben wir unsere Auffassung von Matth. 20, 1—16 schon ausgesprochen, eine Auffassung, die Juncker in ihrer konsequenten Durchführung genommen, als nahezu absurd hinstellt, die früher Stier vertreten zu haben und jetzt der Anonymus des 2. Teiles der Moral von J. W. Schmid zu verteidigen scheint. In der Meinung, zu diesem Resultat kommen zu müssen, wenn man den auch von Juncker eingeschlagenen Weg zu Ende geht, müssen wir den Schmerz, für absurd zu gelten, ertragen. Zuvor sei bemerkt, daß es sich um das anerkannt schwierigste Gleichnis des Neuen Testaments handelt. Die Pflicht, sich zu entscheiden, ist vollends bei unserem Thema geboten. Allen einzelnen Teilen des Gleichnisses gerecht zu werden, ist weder möglich noch nötig. Daß alle den gleichen Lohn bekommen, ist für uns ein nebensächlicher Punkt (s. u.). Sich hier nicht entscheiden, heißt sich für die Lohnfrage das wertvollste Material entgehen lassen. In dem Sinne, daß eine konsequente Auffassung, die nur einen Punkt für den springenden Punkt, nur eine Pointe für die

---

[1]) Längere Zeit nach Abschluß meiner Arbeit ist erschienen: Joh. Schlatter, Das Evangelium von der Arbeit; praktische Auslegung von Matth. 20, 1—16. Zürich (Schweiz), Verlag der Ev. Gesellschaft. 1 M.

Pointe hält, mehr wert ist als Ausfall der Entscheidung oder Annahme mehrerer Hauptsachen, nur in diesem Sinne tragen wir unsere Ansicht vor.[1]) Und zwar wollen wir, nachdem wir kurz unsere Ansicht dargelegt haben werden, die Widerlegung derselben durch Juncker widerlegen, wodurch die eigene Ansicht noch deutlicher heraustreten soll, und andere Einwände zurückweisen.

1. Die unter Lohnbedingungen in die Weinbergsarbeit Eingetretenen sind nicht die rechten Arbeiter im Weinberg des Herrn. Wer sich zum aut-aut von „Gnade" und „Lohn" bekennt, muß auch diese These anerkennen. Daß sie nicht die rechten Arbeiter sind, zeigt sich nicht nur an der Art des Eintritts (sie machen Bedingungen usw.), sondern auch während der Auszahlung nach getaner Arbeit. Da zeigen sie sich neidisch. Neid aber gehört unter keinen Umständen ins Reich Gottes. („Kein Neid, kein Streit" usw. singen wir zu Pfingsten.) Neid ist ein „Werk des Fleisches"; von dem Fleisch aber heißt es, daß der, der darauf säet, das Verderben erntet (Gal. 6). Von den Neidischen heißt es: Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht ererben (Gal. 5, 19—21). Gehören denn die Neidischen unseres Gleichnisses ins Reich Gottes? Gewiß, Werke haben die, die sich nachher neidisch zeigen, getan; Werkgerechtigkeit kann ihnen keiner absprechen. Doch es sind Werke des Fleisches, und es ist nicht Glaubensgerechtigkeit. Das Los der iustitia civilis muß also das Los dieser neidischen Lohnarbeiter sein. Wenn wir sagen: „Werke haben sie getan", und halten daneben die Tatsache, daß sie sich im Reich Gottes und um dasselbe in ihrer Weise gemüht haben, so sind sie uns wie die, die zwar äußerlich einer Kirchengemeinschaft angehören, doch Gotte, mit dem sie in ein Lohnverhältnis treten zu dürfen meinten, ferne stehen. Sie sind im Reiche Gottes und doch auch wieder nicht, sie sind in der sichtbaren, aber nicht in der unsichtbaren Kirche. Sie sagen „Herr, Herr"

---

[1]) Indem wir eine konsequente Auffassung vertreten, gehen wir von der Voraussetzung aus, daß das Gleichnis ein wohl gelungenes ist. Auf jede genauere Erklärung kann freilich der verzichten, der das Gleichnis für verfehlt hält.

(Matth. 7), aber tun nicht den Willen des Vaters; denn der Vater will nichts von Lohn, will nur von Gnade wissen. Sie gehören zu denen, die der Herr meint, wenn er sagt (Luk. 13, 24): „Viele werden danach trachten, wie sie hineinkommen, und werden es nicht tun können.“ Gerade der Nachweis dieser ähnlichen Stellen bestätigt uns unsere Ansicht. Wenn vollends nach Luk. 13, 24 rein äußerliche Merkmale von denen, die enttäuscht sind, nicht selig zu sein, genannt werden, so stimmt das zu unserer Ansicht insofern, als auch das Lohnverhältnis ein äußerliches Verhältnis ist. Wird hier das Enttäuschtsein der nicht selig Werdenden dargestellt, so wird das auch Matth. 20, 1 ff. durch den Zug erreicht, daß die zuerst ins Verhältnis zum Herrn Getretenen warten müssen, bis sie zuletzt ihren „Lohn“ erhalten. Man sieht sie förmlich hoffen und warten, daß sie ein Plus erlangen, da sie im Vergleich mit den später Eingetretenen ein Plus an Arbeit erbracht haben; und man hört sie dann in ihrer bitteren Enttäuschung Matth. 20, 12 sprechen. Und wie die Lohnarbeiter enttäuscht werden, so werden die, die im Vertrauen in die Arbeit gegangen sind, überrascht (Kap. 6, § 2). Diese Andeutungen wollen an dieser Stelle nichts als durch Aufdeckung der Ähnlichkeiten von Matth. 20, 1—4 und Luk. 13, 24 ff. den für Luk. 13 selbstverständlichen Gedanken von dem „Entweder oder“ auch für Matth. 20, 1 ff. nahelegen. Das war ja Jesu ganzes Lehren, daß die äußerliche Gesinnung mit dem Reiche Gottes nichts gemein habe. „Lohn“ aber gehört in das Gebiet der äußerlichen Gesinnung. So hat denn für uns 20, 16^{b}: Viele sind berufen, wenige auserwählt, einen trefflichen Sinn. Wer etwas versteht und es deshalb stehen läßt, ist dem gegenüber, der es nicht versteht und deshalb streicht, im Vorteil.[1]) Berufen hat der ausgehende Arbeitgeber alle Arbeiter von Matth. 20, 1 f.; auserwählt sind aber nur die,

[1]) Wir stimmen hierin Juncker bei, der Mehlhorn widerlegt. Während Mehlhorn darin „eine kritische Anspielung“ sieht, sieht Juncker darin mit Recht einen feinen dramatischen Zug. Ein leiser Tadel der Lohnsucht liegt nach Mehlhorn vor. Daß ein Tadel im Gleichnis liegt, ist daran recht. Doch ist weder die Stelle, an der Mehlhorn ansetzt, recht, noch ist's ein leiser Tadel.

die nicht unter Lohnbedingung, d. h. die ohne jede Bedingung im Vertrauen auf ihn, der ihnen das Geschenk der Arbeit gibt, zu ihm sich in Beziehung gesetzt haben. Diesem V. 16[b] widerspricht 16[a] (worauf Weiß den Hauptnachdruck legt): „Die Letzten werden die Ersten sein, und die Ersten werden die Letzten sein," auf jeden Fall; denn auch die Letzten einer Reihe stehen immer noch in derselben Reihe wie die Ersten. Ist 16[a] mit dem Ausdruck identisch: „es wird einer wie der andere sein, sie werden alle vom Ersten bis zum Letzten gleich behandelt werden", so ist daran gedacht, daß alle den gleichen Lohn bekommen. Daß dies aber ein nebensächlicher Zug ist, haben wir oben schon behauptet und beweisen wir jetzt durch folgende Erwägung: „Wenn verschiedene Vorbedingungen vorhanden, wie Matth. 20, 1 ff. bei den Arbeitern, und demnach überall gleiche Resultate erzielt werden, so ist es eine sehr äußerliche Betrachtungsweise (die eines Lohnverhältnisses freilich würdig wäre), diese äußere Gleichheit als wirkliche Gleichheit anzusehen. Äußere Gleichheit ist innere Ungleichheit. V. 16[a] kann durch eine äußerliche Auffassung von Matth. 19, 30 und 20, 8 in den Text hineingekommen sein. Diejenigen also, die 16[a] stehen lassen, teilen — von unserer Ansicht aus gedacht — die Auffassung des Glossators von 16[a]. Wir aber, die wir, zwischen 16[a] und 16[b] unlösliche Widersprüche sehend, 16[b] stehen lassen, teilen — von der Ansicht der Gegner aus geredet — die Auffassung des Glossators von 16[b]. Aus diesem Gedankengange erklärt sich unsere Fassung: Selbst nach Weiß, der hierin etwas Richtiges fühlt, ist Matth. 20 von rechtlichem Lohnverhältnis die Rede. Lohn aber im strengen Sinn gibt es Gott gegenüber nicht (Kap. 1 § 3). Folglich ist, wo von Lohn Gott gegenüber die Rede ist, — abgesehen von der in Kap. 4 zu erörternden Möglichkeit — eine falsche Gesinnung, die nicht im Sinne Gottes ist, gezeichnet.

Wenn wir Kap. 1 § 2 zur Feststellung des Begriffes „Lohn" Matth. 20, 1 ff. heranzogen, so hatten wir volles Recht dazu. Daß „Lohn" mit Recht nur zwischen Menschen denkbar ist und nur mit Unrecht Gott gegenüber angewandt

werden darf, ist dort Kap. 1 wie in unseren jetzigen Erörterungen unsere Behauptung gewesen.

2. Ohne uns mit der philosophischen Färbung der Gedanken des genannten Anonymus identifizieren zu wollen,[1]) uns aber darin mit ihm eins wissend, daß die unter Lohnbedingung ins Verhältnis Eingetretenen im Gegensatz zu denen, die vertrauensvoll das Verhältnis begonnen haben, die rechten Arbeiter im Weinberge des Herrn nicht sind, müssen auch wir von unserem Standpunkt die Angriffe Junckers als auf uns gerichtet ansehen und zu widerlegen suchen. 1. Juncker sagt: „Wo ist davon die Rede, daß die Gesinnung der zuletzt in die Arbeit Getretenen eine verdienstliche sei?“ — Wir halten uns an die bedeutsame Tatsache, daß die einen sich Lohn ausbedungen, die anderen nicht. Sind die letztgenannten, ohne sich Lohn auszubedingen, eingetreten, so ist von Verdienst überhaupt gar nicht zu sprechen. Das ist gerade die Pointe, daß man von Gott nichts zu verlangen hat am Ende der Arbeit, wie man vorher sich nichts „auszumachen“ hat. 2. sagt Juncker: „Wo ist davon die Rede, daß die πρῶτοι eine verwerfliche Gesinnung an den Tag gelegt hätten, als sie das Angebot des Herrn des Weinbergs annahmen?“ Juncker geht von der Voraussetzung aus, daß ein Gleichnis, abgesehen von der Erzählung, die es selber ist, auch noch Urteile des Erzählers einflechten soll. Das ist sonst nicht der Fall, kann mithin auch hier nicht verlangt werden. Ein Urteil ist höchstens die Bemerkung am Schlusse. Und da wir mit Juncker 16[a] nicht für entscheidend halten, sondern unsererseits 16[b] anerkennen, so wäre in 16[b] allerdings ein Urteil, das für unsere Ansicht spräche, enthalten. 3. sagt Juncker: Es werden die unter Lohnbedingung Eingetretenen nur deshalb gerügt, weil sie nach Empfang des Lohnes aus Schelsucht murren. — Gewiß werden sie deswegen getadelt. Aber man halte doch nicht diese Erscheinung einer Sache für die Sache selbst, die Funken, die aus dem glimmenden Aschenhaufen emporfliegen, für den glimmenden Haufen.

---

[1]) Das Kantsche „das Gute um des Guten willen tun“, leiten wir nicht aus dem Gleichnis ab. Unsere Auffassung hierüber vergleiche später.

Darin, daß sie neidisch werden, zeigt sich gerade die Frucht eines von Lohngedanken befangenen Handelns. Wo man im Vertrauen ein Verhältnis eingeht, wäre das neidische Benehmen nicht möglich. Jene πρῶτοι können nur neidisch werden, weil sie mehr haben wollten als die andern. Unsre Meinung aber, daß sie nicht Lohnsucht, sondern Belohnungssucht an den Tag legen, wird erst Kap. 4 voll verständlich werden. Weil sie die für sie furchtbare Wahrnehmung machen, daß die später Eingetretenen mit ihrem andersartigen Verfahren doch weiter gekommen sind als sie, die es ganz besonders schlau angefangen zu haben und ihres Vorteils ganz besonders sicher zu sein glaubten, sind sie neidisch. Juncker selbst gibt als Merkmal des Eudämonismus an, daß man mehr sein und haben wolle als die anderen, — das aber heißt mit einem Worte neidisch sein, — und er sagt weiter, daß das Christentum sich davon unterscheide, und daß somit das Christentum dem Eudämonismus die Spitze abbreche (S. 32 in Junckers Schrift[1]); verteidigt er nun aber die Lohnarbeiter Matth. 20, 1 ff., so setzt er sich mit sich selbst in Widerspruch. Juncker sagt, den Lohnarbeitern könnte es nicht zum Vorwurf gemacht werden, sich um Lohn, den sie sich vorher ausbedingen, zu verdingen. Dies Urteil ist von unserem Standpunkt aus wegen der Unterlassung eines zwiefachen Unterschiedes schief, der Unterscheidung des Urteils vom Unrecht aus und des von der Gnade aus und der Unterscheidung von „Lohn“ zwischen Menschen und „Lohn“ Gott gegenüber. Gewiß wird (ad 1) den Lohnarbeitern nicht zum Vorwurf gemacht, daß sie sich verdingen, wenn man neben ein regelrecht durchgeführtes Lohnverhältnis ein unrechtliches Verfahren hält; von der „Gnade“ aus gesehen ist „Lohn“ das Verwerfliche. Die ganze Besprechung von Matth. 20, 1 ff. hindurch ist natürlich (ad 2) von „Lohn“ Gott gegenüber als etwas Verwerflichem die Rede gewesen. Faßt man den „Lohn“ als Lohn von Menschen, so hat der „Lohn“ Matth. 20 freilich seine

[1]) Juncker hat mit diesem Vorwurf gegen den Eudämonismus nicht einmal recht; er hätte es aber so besonders leicht, seinen Irrtum zu vermeiden.

rechte Stelle. Davon, daß aber nur an „Lohn“ Gott gegenüber, der verworfen wird, in Matth. 20 die Rede ist, wollen wir mehr in Nr. 3 sagen. Zu seinem Urteil kommt Juncker dadurch, daß er sich für „Gleichheit des Lohnes“ entscheidet (Kap. 9). Da wir für sie in der von ihm gegebenen Form nicht sind, sind wir auch nicht für seine These, daß die Lohnarbeiter ins Reich Gottes gehören. Selbst wenn Matth. 20, 11 u. 12 gar nicht vorhanden wären,[1]) und Jesus doch wie sonst des öfteren aus seiner Menschenkenntnis heraus den Lohnarbeitern Neid vorgeworfen hätte, würden wir unserer Ansicht treu bleiben, daß der Neid nichts ist als die natürliche Frucht eines Verhaltens, das die Lohnarbeiter gezeigt haben.

3. Noch haben wir Rechenschaft abzulegen über die Bemerkung, daß unsere Gegner, wenn sie konsequent wären, zu unserem Resultat kommen müßten, wobei gleichzeitig andere Einwände gegen unsere Ansicht zu widerlegen sind.

Daß das Vertrauen der später Berufenen etwas Wichtiges in unserem Gleichnis ist, wird zugestanden. Gleichzeitig soll aber auch die Lohnordnung für das Reich Gottes empfohlen sein. Von vornherein ist die Annahme eines doppelten Zweckes eines Gleichnisses mißlich. Dann aber: Kann denn das eine und das andere richtig sein? Kann man gleichzeitig sich Lohn ausbedingen, und im bloßen Vertrauen das Verhältnis eingehen? Entweder ist ein Tadel gegen die Lohnarbeiter ausgesprochen oder nicht; was soll „ein leiser Tadel“? Beides kann nebeneinander nur möglich sein, wenn „Lohn“ nicht mehr im eigentlichen Sinn gefaßt ist, dann aber ist es eben nicht mehr „Lohnordnung“. Von „Lohn“ im eigentlichen Sinne hier absehen, ist nicht möglich, da die Momente, die ihn konstituieren, vertreten sind.

Was aber mit der Behauptung, daß Lohn und Arbeit auch im Reiche Gottes ihre Stelle haben, gesagt sein soll, nämlich, daß Gott keine Müßiggänger haben will, stellen wir gar nicht in Abrede. Wir gebrauchen dazu aber nicht

---

[1]) D. h. wenn die ersten Arbeiter nicht offen und laut gemurrt hätten.

die Ehrenrettung der Lohnarbeiter; denn die im Vertrauen das Verhältnis begonnen, haben auch treu gearbeitet und hätten betrübt darüber, daß sie „so spät den Herrn erkannten“, gerne früher schon gedient.

Und gerade wenn gesagt wird, es ist schon Güte, daß der Herr Leute beschäftigen will, ist es doppelt unrecht, zu rechnen und sich Lohn auszubedingen da, wo man schon von vornherein der Nehmende ist. Da ist Vertrauen die einzig richtige Art. Daneben die Lohnordnung aufrecht erhalten, heißt mit der einen Hand das geben, was die andere wieder nimmt. Auch geben die Gegner sicher zu, daß das Rechnen unrecht ist. Gehört es dann ins Reich Gottes?

Mit unserer Voraussetzung, daß wir an „Lohn“ von Gott gedacht, haben wir nicht zurückgehalten. Vom irdischen Leben sei die Rede, ist die andere Auffassung. Das kann doppelt verstanden werden; entweder ist das Verhältnis zwischen Menschen auf Erden gemeint, oder das Verhältnis der noch auf Erden weilenden Menschen zu Gott. Im ersten Falle wäre es doch ein schlechter Rat, auf Vertrauen hin, auf des Arbeitgebers ehrliches Gesicht hin, die Arbeit zu unternehmen. Den Mahnungen des Herrn: „Seid klug wie die Schlangen“, und „Lernt von den Kindern dieser Welt, die klüger sind als die Kinder des Lichts“ würde man dabei nicht Folge geben. Im irdischen Leben hat der Begriff „Lohn“ im vollen Sinn sein unbestrittenes Recht. Ja, sich Lohn ausbedingen, kann Pflicht sein. Da aber an den zweiten Fall nach den Ausführungen der Gegner gedacht sein muß, so ist ihr Hinweis aufs irdische Leben belanglos.[1])

Bis zum gewissen Grade stehen mit den später Berufenen von Matth. 20, 1 ff. die Jünger von Joh. 4, 36—38 (der einzigen Stelle des Johannesevangeliums, in der *μισθός* vorkommt, cf. 2. Joh. 8) auf einer Stufe. Joh. 4 erhält der Schneidende den „Lohn“, der auf die ganze Arbeit steht. Er wird geachtet wie einer, der von Anfang an gesät, gehegt und gepflegt hat.

[1]) Eine Bemerkung über Matth. 20, 1 ff., die eine ganz andere Erklärung nennt.

B. 4. Auf das gleiche aut-aut führt uns Luk. 15. Wir erhoffen von dieser Stelle eine Bestätigung unserer Auslegung von Matth. 20, 1 ff., da man ja Luk. 15 einen festeren Boden unter den Füßen hat. Der verlorene Sohn wird uns in drei verschiedenen Stadien gezeigt, im Elternhaus, in der Fremde und wieder im Elternhaus. Zuerst im Vaterhause war er nicht anders, eher ärger als der andere Sohn. Das, was letzterer nicht tat, tat der verlorene Sohn, er fordert sich „das Teil der Güter, das ihm gehört". Er machte das Kindesverhältnis zu einem Lohnverhältnis.[1]) Dann lernt er in der Fremde ein reines Knechts- und Rechtsverhältnis kennen, als er sich an einen Bürger hängte (ἐκολλήθη Luk. 15, 15). Nun, da er das Elternhaus, in dem er sozusagen auf beiden Seiten gehinkt, und, soweit es ihm möglich war, die Nutznießung beider Verhältnisse hatte, nicht mehr sein nannte, merkte er, was er aus dem Elternhaus sich gemacht hatte, und was er daran hätte haben können, schlug in sich, wollte haben, was er damals schon hätte haben können, das Sohnesverhältnis, nicht das Lohnesverhältnis. Freilich ist ihm dies nicht klar zum Bewußtsein gekommen (Kap. 6 § 2), er wollte sich vielmehr dem Vater auf Gnade und Ungnade ergeben; der Inhalt seiner Bitte lautete auf Gesindeverhältnis; doch zuteil wurde ihm — Kindesverhältnis. Er war so tief gesunken, daß er schlechter war, als seines Vaters Knechte. Will der Bettler ein Knecht werden, so bedarf es auf seiner Seite großen Vertrauens (= Glaubens), auf seiten des Gebetenen großer Gnade. Sein demütiges Vertrauen ergreift den Vater so, daß er ihm über Bitten und Verstehen hilft und ihn als Kind ansieht und behandelt, damit er ein rechtes Kind werde. —

Matth. 20, 1 ff., das wir in Luk. 15 bestätigt gefunden haben, war so verwickelt, daß wir die Quintessenz herausstellen:

Matth. 20, 1 ff. ist uns ein willkommener Beweis für das aut-aut von Gnade und Lohn. Will man das Gleichnis

[1]) Der Mensch kann überhaupt nichts leisten; zuvor wird er ermahnt, τῷ διαβόλῳ Widerstand zu leisten (Jak. 4, 7), aber auch das ist nicht ohne Gott.

nicht als verfehlt ansehen und überhaupt auf eine einheitliche Interpretation verzichten, so bleibt nichts anderes übrig, als die Arbeiter, die unter Lohnbedingungen das Verhältnis mit Gott eingehen, zwar sicherlich für Arbeiter im Weinberge des Herrn, nicht aber für die Gott wohlgefälligen Arbeiter zu halten. Das Murren wider den Arbeitgeber, das Neidischsein auf die Arbeitsgenossen sind bei nichtpelagianischer Auffassung von Sünde und Sündern nicht zufällige Schlechtigkeiten; wir können sie vielmehr nur verstehen, wenn wir sie als die naturnotwendigen Äußerungen und Erscheinungen des innerlich vorhandenen Sündenvulkaus fassen. Da nun von den Lohnarbeitern weiter nichts vorher berichtet wird, als daß sie Lohnarbeiter „nach allen Regeln der Kunst" sind, so ist eben hierin der Grund für ihr späteres Benehmen zu sehen. — Unsere Auslegung besteht die Probe; denn die anderen Arbeiter, die im Vertrauen und nicht auf Lohnbedingungen ins Verhältnis zu Gott treten, erfahren die Güte und nicht die juridische Gerechtigkeit des Hausvaters. Die vertrauensvollen (= gläubigen) Arbeiter, denen Gott gnädig ist, und die sich den Lohn ausbedingenden Lohnarbeiter, die Gott gerecht behandelt, repräsentieren uns bei konsequenter Fassung des Gleichnisses den ausschließenden Gegensatz von Recht (Lohn) und Gnade.

§ 2. **Das aut-aut von Lohn und Gnade nach Röm. 4, 1 ff. u. 6, 23.**

A. Wie Jesus, so Paulus. Von Jesus hat Paulus, was er hat. Das „Entweder-Oder" des Herrn, das „Entweder Gnade oder Lohn" ist der Grund der paulinischen Rechtfertigungslehre.

Röm. 4, 4—5 lauten:

V. 4. *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ὀφείλημα·*

V. 5. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.*

Um die beiden Sätze, deren formaler Beschaffenheit schon abzumerken ist, daß zwei völlig disparate, sich unwiderruflich ausschließende Größen beschrieben werden, symmetrisch zu bauen, und die Begriffe scharf herauszustellen,

schieben wir in eine freie Übersetzung die in dem entgegengesetzten Satz nicht ausgedrückten Momente ausdrücklich ein. Dann erhalten wir: „Denn der mit Werken umgeht und auf Grund seiner Werke auf Lohn rechnet von dem Arbeitgeber, den er als redlich und gerecht erkannt hat oder doch hat rühmen hören (die im deutschen Referat gesperrte Stelle hat in V. 4 keinen entsprechenden Ausdruck; sein Recht hat der Einschub in dem Gegensatz zu dem im griechischen V. 5 gesperrten Teile des Satzes,[1]) wird der ihm zukommende Lohn nicht „angerechnet nach Gnade" (denn Anrechnen und Gnade sind für diesen Fall Unbegriffe: *οὐ*); für diesen Fall paßt vielmehr nur der Begriff *ὀφείλημα*. Und der *μισθός* wird nicht *λογίζεται*, sondern verabfolgt. — Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, der aber (um nicht in der Negation stehen zu bleiben; ist ja doch das, davon wir reden, durchaus ein positives Gut) Vertrauen hat zu dem, der den Sünder rechtfertigt, wird freilich der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet. Hier sind die Begriffe *λογίζεσθαι*, Gnade, Glaube auf heimatlichem Boden, während sie dorthin (V. 4) nur gestellt sind, damit man erkenne, daß sie dort nicht berechtigt sind; andererseits haben Lohn und Werke und *ὀφείλημα* hier nichts zu suchen.

Kann das aut-aut von Gnade und Lohn schärfer betont werden? Vollends nicht, wenn wir durch folgende These auch noch das Mißverständnis ausschließen, auf das V. 5 führen könnte: Der Glaube ist kein Werk! Mit jenem Mißverständnis hätten wir nur einen Tausch, eine Änderung, nicht eine gründliche Besserung. Damit hätte, wenn wir den Sachverhalt an einem Bilde klarmachen dürfen, ein Lehrer wohl seine Stelle, an der es ihm nicht mehr gefiel, gegen eine andere eingetauscht, er wäre aber nicht nach Titel, Ansehen und Gehalt gestiegen! Unsere Stelle wie der Übersetzungsversuch zeigt uns, daß wir aus der Rechtsordnung, die zu tief und — sicher wenigstens zu Pauli Zeit — als einzige im Volksleben wirklich Wurzel gefaßt

[1]) Hierin liegt die Begründung unserer Paraphrase.

hat, selbst bei der ausdrücklichen Entwicklung der Gnadenordnung nicht herauskommen. Wie die via negationis, die zur theoretischen Gotteserkenntnis führen soll, nichts tut, als daß sie die Eigenschaften der Menschen, die dabei alle als schlecht angenommen werden, negiert, so wird auch hier wesentlich nur negiert, was man von der Rechtsordnung weiß: nicht angerechnet; und die Ausdrücke bleiben die alten, nur daß in ihnen neue Gedanken gedacht werden: rechtfertigen, Gerechtigkeit. Ein Wort ist freilich bei Beschreibung der der Rechtsordnung entgegengesetzten Ordnung bei Paulus absichtlich oder unabsichtlich — oder intuitiv? — des öfteren nicht gebraucht: das Wort μισθός. Den Satz, den Cremer aufstellt: „Der Apostel hat — Röm. 4, 4 ff. — das Beispiel Abrahams im Sinn“ (und dort finden wir eben diesen Begriff eines κατὰ χάριν zugesagten und gewährten Lohnes im Zusammenhang mit dem der δικαιοσύνη, Gen. 15, 1 ff. cf. V. 6), können wir daher nicht billigen, da es jedenfalls begründet ist, daß Paulus den Ausdruck μισθός in Röm. 4, 5 nicht hat und ihn 4, 4 ausdrücklich für die Gnadenordnung negiert. Wenn Cremer damit recht hätte, den Begriff μισθός auch mit in die Darstellung der Gnadenordnung seitens des Apostels Paulus einzufügen, so würde er für den Begriff μισθός in Anspruch nehmen, was für den der Gerechtigkeit in der Tat gilt. Wie „Gerechtigkeit“ ursprünglich die streng nach beiden Seiten hin richterlich abwägende und nach dem Befund entscheidende Gerechtigkeit ist, aber im Lauf der Geschichte (Deuterojesaias ist für die Umwandlung und Einbürgerung des umgewandelten Begriffes wichtig) zu „heilschaffender Gerechtigkeit“ für die eine Reihe der Bedeutungen der Gerechtigkeit umgeprägt ist, so würde mit Lohn ein entsprechender Vorgang erfolgt sein müssen. Dem ist in Wirklichkeit so. Daneben aber steht die Behauptung, daß Paulus das Wort vermeidet, wo es sich um die Gnadenordnung handelt. Daß Cremer nicht aus dem Sprachgeiste Pauli herausredet, wenn er in der angegebenen Weise sich über Röm. 4, 4 ff. äußert, kann ihm sein eigenes Zitat Gen. 15, 1 zeigen, das er mit V. 6 verglichen sehen will. Indem Cremer V. 1 und 6

zusammenbringt, wodurch sein Satz gestützt ist, bedenkt er nicht, daß das Wort V. 1: „Ich bin dein Schild — es wartet deiner reicher Lohn“, auf eine ganz andere Begebenheit geht als das in V. 6 Gesagte: „Und er glaubte Jahwe, und das rechnete er ihm zu als Gerechtigkeit.“ Geht nämlich ersteres darauf, daß Abraham die Gaben, die ihm der König von Sodom geben will, nicht annimmt, worauf das Gotteswort: „Du hast recht daran gehandelt; weil du nun aber alles andere, nur nicht irdisches Gut gewollt hast, so will ich dir reichen Lohn dafür geben“ (cf. 1. Kön. 3),[1]) zweckvoll erscheint, so geht letzteres darauf, daß Abraham Gott glaubt, daß einer, der noch von seinem Leibe kommt, ihn beerben werde. Cremer tut so, als ob V. 6 vor V. 1 stünde. V. 6 ist vielleicht noch bekannter als V. 1, und von sich auf andere schließend, mag Cremer dem Verfasser zugetraut haben, daß dieser den V. 1 auf etwas bezogen habe, das erst V. 6 kommt, oder direkt: Cremer anachronisiert. Und so bringt er V. 6 der von Glaube und Gnade handelt, in den V. 1 hinein, der von „Lohn“ (nach Kap. 4 würden wir „Belohnung im weiteren Sinn“ sagen) redet, und die säuberlich in Gen. 15 auseinandergehaltenen Dinge sind zusammengemischt. Und das fürs Alte Testament an sich mögliche, für Gen. 15, 1 ff. aber nicht wirkliche Resultat, daß Lohn und Gerechtigkeit zusammenhingen, wird auf Röm. 4, 4 f. angewandt. — Doch in V. 5 ist von Lohn überhaupt nicht die Rede, und in V. 4 wird für die Worte *κατὰ χάριν* der *μισθός* gerade negiert: *οὐ*. *Οὐ* besagt: Mit dem Begriff *χάρις* (und *λογίζεσθαι*) ist das Verhältnis von Lohn (*μισθός*) und Leistung (*ἐργαζομένῳ*) unter keinen Umständen richtig beschrieben. Dennoch spricht man hier ganz allgemein von *μισθὸς κατὰ χάριν*. Daß *μισθός* in Verbindung mit *χάρις* nicht gebraucht ist, da Paulus des konträren Gegensatzes von Lohn und Gnade sich konsequent bewußt ist, bleibt unsere Behauptung. Für die Stellen, in denen das Wort *μισθός* Gott gegenüber von ihm gebraucht wird (wie 1. Kor. 3, 8), wird Kap. 4 eine andere Erklärung zu geben versuchen.

---

[1]) So nach der neuen Bibelübersetzung von Kautzsch; doch spricht auch Luther: „Ich bin dein sehr großer Lohn“ nicht gegen uns.

B. Die andere Stelle des Paulus, die uns dasselbe aut-aut gibt, ist Röm. 6, 23: *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος* etc.

Der erste Teil des Satzes gilt denen, die mit Gott in gar keinem oder im Lohnverhältnis gestanden haben: Der Tod ist der Sünde Sold. Der Sold ist der Lohn der Soldaten. Soldaten sind die Christen, auch ohne daß sie zur Heilsarmee gehören, falls sie sind, was sie sein sollen. Die Vorstellung vom Christen als Krieger und Kämpfer hat wahrlich nicht nur Paulus (Röm. 6, 13 *ὅπλα*; 1. Kor. 9, 24 ff.); für sie kommt das ganze Neue Testament auf. So nimmt es sich als eine geistvolle, feinsinnige Einordnung dieses Gedankens Röm. 6, 23[a] in einen größeren Gedankenkomplex aus, wenn der Tod der Sünden Sold genannt wird. Wir sind uns wohl bewußt, daß der Sünde Sold nicht Lohn in spezifischem und direktem Sinne ist, sondern gerade die Negation, das Gegenteil des Lohns, Strafe bedeutet.[1]) Ist Sold (= Strafe) die Negierung des Lohnes, der das Positive ist, und ist Sold hier für Lohn gebraucht, so enthält der schlichte Satz: Der Tod ist der Sünde Sold (denn auf etwas Positives muß sich ein anderes Positive beziehen) die tiefe Wahrheit, die christliche von Neuplatonismus infizierte Männer wie Augustin und Pseudo-Dionysius Areopagita theoretisch nicht erfaßt haben, daß die Sünde kein *μὴ ὄν* ist, nicht bloß ein Fehlen des Guten, sondern ein Protest gegen das Gute, etwas — Positives. Wie wichtig aber auch für unser Thema die Anerkennung dieser Wahrheit ist, zeigte Röm. 4, 5 mit seinem *ἀσεβής*. Wo die Sünde nicht als Widerspruch gegen Gott gefaßt wird, da ist am Ende „Lohn“ Gott gegenüber denkbar.

---

[1]) Neumeister, der statt begrifflich tatsächlicher Unterschiede zufälligere sprachgebräuchliche Unterschiede bespricht und ihnen Bezeichnungen (Lohn im engeren, weiteren Verstande ff.) gibt, die wir Kap. 4 für jene Unterschiede verwenden, versteht unter Lohn im weiteren Verstand mancherlei, so auch Lohn = Strafe (Matth. 24, 51; Luk. 12, 46). Strafe ist ironisch Lohn genannt. Was für andere Lohn ist, ist für die Betroffenen Strafe. Sold wird also auch in diesem Doppelsinn gebraucht. Ein drittes Wort, das ebenso verwandt wird, ist Dank (Luk. 6, 32); vgl.: Das dankt dir kein Mensch = das ist der Dank dafür usw.

Über die zweite Hälfte unseres Verses pflegt man zu sagen, daß man erwartet, die Fortsetzung des Satzes würde lauten: „Der Sold bezw. Lohn, den die, die nicht sündigen, erhalten, ist das ewige Leben“.[1]) Nur die noch nicht christlich denken, können dies erwarten. Wer lange im fremden Lande lebt, lernt nicht nur dessen Sprache sprechen, sondern auch in ihr denken. Jene Erwartung überführt den, der sie hatte, davon, daß ihm das Neue Testament noch eine terra incognita ist, daß er vielleicht in ihm lebt, sich aber in dasselbe noch nicht eingelebt hat. Andererseits ist's ein eklatanter Beweis dafür, daß Paulus in der „Sprache Kanaans“ (Jes. 19) gedacht hat. Lernen wir in der Sprache Kanaans denken, so wird der Tadel, der schon im Nennen dieses schönen jesaianischen Ausdruckes liegt, verschwinden; nicht im tadelnden Sinne haben wir von der Sprache Kanaans geredet. — Da nun Paulus in der Sprache seines Landes — und wo Gott, der Vater ist, da ist sein Vaterland gewesen, — gedacht hat, fährt er nicht fort, wie man erwartet, sondern: Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn. Sowie Paulus auf wirklich christliches Gebiet zu sprechen kommt, ist es mit der Lohnvorstellung vorbei. — Unsere Behauptung gegen Cremer sehen wir hier bestätigt. Und wenn wir uns auch der Worte (Kap. 4) „Belohnung“ und „Gnadenlohn“ aus Mangel an Schöpferkraft der Sprache bedienen, vergessen wollen wir nicht dabei, daß „Lohn“ Gott gegenüber nicht der adäquate Ausdruck ist. So wenig unsere Zeit eine symbolbildende ist, so wenig bildet sie eine christliche Sprach- und Denkweise.

So gewiß der Tod, der der Sünden Sold ist, der schroffste Gegensatz zum ewigen Leben ist, so gewiß stehen Sold, Lohn und Gabe, Gnadengabe (χάρισμα) in konträrem Gegensatz.

---

[1]) Gal. 1, 10 hat mit Röm. 6, 23 eine gewisse Verwandtschaft. Stellt Röm. 6, 19 ff. die Alternative zwischen Gottesdienst und Sündendienst, so Gal. 1, 10 die zwischen Christusdienst und sündigem Menschendienst, der in Gefallsucht besteht. — Gal. 1, 10 mit dem Begriff der Menschengefälligkeit gehört NB. auch in die Reihe der Stellen zum „2. Moment“.

A und B enthält folgende Hauptgedanken:

Auf dasselbe Resultat wie Luk. 15 und Matth. 20 d. h. auf das aut-aut von Gnade und Lohn führen auch zwei paulinische Stellen: Röm. 4, 4. 5, wo die Begriffe, die für die Rechtsordnung vorhanden sind, für die Gnadenordnung negiert werden (μισθὸς οὐ κατὰ χάριν), und Röm. 6, 23, wo das ewige Leben nicht Lohn, sondern χάρισμα, Gnadengabe Gottes heißt. Paulus vermeidet von μισθός zu reden, wo es sich um die Gnadenordnung handelt.

---

2. Abschnitt.

Belohnung und Gnadenlohn als Mittelglieder zwischen „Lohn" und Gnade.

Kapitel 4.

Belohnung und Gnadenlohn als Mittelglieder zwischen „Lohn" und Gnade.

§ 1. Die Unzulänglichkeit der allgemein menschlichen wie auch der christlichen Sprach- und Denkweise als Grund für die fortgehende Verwendung von μισθός und nur allmähliche Verdrängung des „Lohns" Gott gegenüber (Paulus [1]) und Johannes [2])).

Der strenge Begriff des Lohnes ist auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unanwendbar. Das unser bisheriges Resultat. Vor die schwerste Aufgabe unserer Arbeit sehen wir uns gerückt, wenn wir die andere, nicht minder unumstößliche Tatsache danebenhalten: Das Wort μισθός findet sich gleichwohl, und zwar besonders im Munde Jesu (Matth. 5, 12. 46; 6, 1; Luk. 6, 35 ff. z. B.), aber auch noch bei Paulus da, wo Gott und Mensch einander gegenüberstehen. Vor diese Frage, die das ganze Neue Testament aufwirft, stellt uns auch die einzelne Stelle Matth. 5 fine (Luk. 6).

Soviel steht von vornherein fest; denn die bloße Nebeneinanderstellung der beiden disparaten Sätze sagt aus: Wenn der Begriff μισθός im eigentlichen Sinne nie,

---

[1]) Die Tatsache, daß Johannes das Wort μισθός kaum hat, ist oben besprochen.

[2]) Die positive Seite zu dieser negativen bringt Kap. 7, § 4 Nr. 3.

wohl aber das Wort μισθός fürs Verhältnis von Gott und Mensch verwendet wird, dann muß μισθός in einem andern, also in uneigentlichem, weiteren Sinne stehen.

Und so ist es auch. Dann aber fordert die Frage nach der Möglichkeit dieser Begriffsumbildung und daneben der Wortbeibehaltung gebieterisch Antwort.

1. Wir sind in der glücklichen Lage, hier am Anfang des neuen Kapitels an Kapitel 3 anknüpfen zu können. Daß es, wie die Dinge nun einmal liegen, natürlich ist, daß das Wort μισθός bleibt, auch wo ein neuer Sinn mit ihm verbunden wird, ergibt sich aus folgender Betrachtung. Wo von Gerechtigkeit, auch von heilschaffender Gerechtigkeit, die Rede, da kann und muß auch von Lohn die Rede sein, und wenn auch vom „Lohne", den der heilschaffende gerechte Gott gibt. Dem Worte aus der Rechtssprache steht das Wort aus der Rechtssprache mit gutem Grund zur Seite. Man fällt dabei nicht völlig aus der Rolle.[1]) Uneigentliche Reden, Bilder sind es in der Tat, wenn wir Anthropopathismen und -Morphismen verwenden. In ihnen wenden wir auf Gott Begriffe an, die menschlichen Verhältnissen entnommen sind. Es wäre aber ganz inkonsequent, wollte man nicht das, was von Gott für sich gilt, auch auf das Verhältnis von Gott und Menschen übertragen. Freilich wird es hier etwas komplizierter. Überdies hat eine menschliche Ausdrucksweise hier ein größeres Recht als dort, da dort der Mensch nur der Urteilende und Gott allein das Objekt der Beurteilung ist, hier aber der Mensch nicht nur den Urteilenden repräsentiert, sondern auch den einen Teil des Verhältnisses, das zur Beurteilung steht.

---

[1]) So ist denn auch nicht bloß von μισθός die Rede, sondern auch von den Trabanten, die dieser Begriff um sich versammelt: 1. Joh. 1, 9 κομίζεσθαι. Im Zusammenhang hiermit geben wir einem Gedanken Raum, doch nur um ihn sogleich wieder zu verdrängen. Es könnte an sich auch Matth. 20, 1 ff. das Bild vom Lohn hochgradig durchgeführt sein, so daß der Anstoß, der uns zu der Annahme brachte, die ersten Arbeiter seien nicht in der unsichtbaren Kirche, unberechtigt wäre. Doch da gleichzeitig von solchen die Rede, die im Vertrauen das Verhältnis eingehen, und der vielen gebrachten Gegenerwägungen wegen, verfolgen wir diesen Gedanken nicht. Wäre er recht, dann wäre an „Belohnung" (s. u.) zu denken.

B. Die andere Stelle des Paulus, die uns dasselbe autaut gibt, ist Röm. 6, 23: *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος* etc.

Der erste Teil des Satzes gilt denen, die mit Gott in gar keinem oder im Lohnverhältnis gestanden haben: Der Tod ist der Sünde Sold. Der Sold ist der Lohn der Soldaten. Soldaten sind die Christen, auch ohne daß sie zur Heilsarmee gehören, falls sie sind, was sie sein sollen. Die Vorstellung vom Christen als Krieger und Kämpfer hat wahrlich nicht nur Paulus (Röm. 6, 13 *ὅπλα*; 1. Kor. 9, 24 ff.); für sie kommt das ganze Neue Testament auf. So nimmt es sich als eine geistvolle, feinsinnige Einordnung dieses Gedankens Röm. 6, 23[a] in einen größeren Gedankenkomplex aus, wenn der Tod der Sünden Sold genannt wird. Wir sind uns wohl bewußt, daß der Sünde Sold nicht Lohn in spezifischem und direktem Sinne ist, sondern gerade die Negation, das Gegenteil des Lohns, Strafe bedeutet.[1]) Ist Sold (= Strafe) die Negierung des Lohnes, der das Positive ist, und ist Sold hier für Lohn gebraucht, so enthält der schlichte Satz: Der Tod ist der Sünde Sold (denn auf etwas Positives muß sich ein anderes Positive beziehen) die tiefe Wahrheit, die christliche von Neuplatonismus infizierte Männer wie Augustin und Pseudo-Dionysius Areopagita theoretisch nicht erfaßt haben, daß die Sünde kein *μὴ ὄν* ist, nicht bloß ein Fehlen des Guten, sondern ein Protest gegen das Gute, etwas — Positives. Wie wichtig aber auch für unser Thema die Anerkennung dieser Wahrheit ist, zeigte Röm. 4, 5 mit seinem *ἀσεβής*. Wo die Sünde nicht als Widerspruch gegen Gott gefaßt wird, da ist am Ende „Lohn“ Gott gegenüber denkbar.

---

[1]) Neumeister, der statt begrifflich tatsächlicher Unterschiede zufälligere sprachgebräuchliche Unterschiede bespricht und ihnen Bezeichnungen (Lohn im engeren, weiteren Verstande ff.) gibt, die wir Kap. 4 für jene Unterschiede verwenden, versteht unter Lohn im weiteren Verstand mancherlei, so auch Lohn = Strafe (Matth. 24, 51; Luk. 12, 46). Strafe ist ironisch Lohn genannt. Was für andere Lohn ist, ist für die Betroffenen Strafe. Sold wird also auch in diesem Doppelsinn gebraucht. Ein drittes Wort, das ebenso verwandt wird, ist Dank (Luk. 6, 32); vgl.: Das dankt dir kein Mensch = das ist der Dank dafür usw.

Über die zweite Hälfte unseres Verses pflegt man zu sagen, daß man erwartet, die Fortsetzung des Satzes würde lauten: „Der Sold bezw. Lohn, den die, die nicht sündigen, erhalten, ist das ewige Leben“.[1]) Nur die noch nicht christlich denken, können dies erwarten. Wer lange im fremden Lande lebt, lernt nicht nur dessen Sprache sprechen, sondern auch in ihr denken. Jene Erwartung überführt den, der sie hatte, davon, daß ihm das Neue Testament noch eine terra incognita ist, daß er vielleicht in ihm lebt, sich aber in dasselbe noch nicht eingelebt hat. Andererseits ist's ein eklatanter Beweis dafür, daß Paulus in der „Sprache Kanaans“ (Jes. 19) gedacht hat. Lernen wir in der Sprache Kanaans denken, so wird der Tadel, der schon im Nennen dieses schönen jesaianischen Ausdruckes liegt, verschwinden; nicht im tadelnden Sinne haben wir von der Sprache Kanaans geredet. — Da nun Paulus in der Sprache seines Landes — und wo Gott, der Vater ist, da ist sein Vaterland gewesen, — gedacht hat, fährt er nicht fort, wie man erwartet, sondern: Die Gabe Gottes ist das ewige Leben in Christo Jesu, unserm Herrn. Sowie Paulus auf wirklich christliches Gebiet zu sprechen kommt, ist es mit der Lohnvorstellung vorbei. — Unsere Behauptung gegen Cremer sehen wir hier bestätigt. Und wenn wir uns auch der Worte (Kap. 4) „Belohnung“ und „Gnadenlohn“ aus Mangel an Schöpferkräft der Sprache bedienen, vergessen wollen wir nicht dabei, daß „Lohn“ Gott gegenüber nicht der adäquate Ausdruck ist. So wenig unsere Zeit eine symbolbildende ist, so wenig bildet sie eine christliche Sprach- und Denkweise.

So gewiß der Tod, der der Sünden Sold ist, der schroffste Gegensatz zum ewigen Leben ist, so gewiß stehen Sold, Lohn und Gabe, Gnadengabe (χάρισμα) in konträrem Gegensatz.

---

[1]) Gal. 1, 10 hat mit Röm. 6, 23 eine gewisse Verwandtschaft. Stellt Röm. 6, 19 ff. die Alternative zwischen Gottesdienst und Sündendienst, so Gal. 1, 10 die zwischen Christusdienst und sündigem Menschendienst, der in Gefallsucht besteht. — Gal. 1, 10 mit dem Begriff der Menschengefälligkeit gehört NB. auch in die Reihe der Stellen zum „2. Moment“.

A und B enthält folgende Hauptgedanken:

Auf dasselbe Resultat wie Luk. 15 und Matth. 20 d. h. auf das aut-aut von Gnade und Lohn führen auch zwei paulinische Stellen: Röm. 4, 4. 5, wo die Begriffe, die für die Rechtsordnung vorhanden sind, für die Gnadenordnung negiert werden (μισθὸς οὐ κατὰ χάριν), und Röm. 6, 23, wo das ewige Leben nicht Lohn, sondern χάρισμα, Gnadengabe Gottes heißt. Paulus vermeidet von μισθός zu reden, wo es sich um die Gnadenordnung handelt.

---

2. Abschnitt.

Belohnung und Gnadenlohn als Mittelglieder zwischen „Lohn" und Gnade.

Kapitel 4.

Belohnung und Gnadenlohn als Mittelglieder zwischen „Lohn" und Gnade.

§ 1. Die Unzulänglichkeit der allgemein menschlichen wie auch der christlichen Sprach- und Denkweise als Grund für die fortgehende Verwendung von μισθός und nur allmähliche Verdrängung des „Lohns" Gott gegenüber (Paulus [1]) und Johannes [2])).

Der strenge Begriff des Lohnes ist auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unanwendbar. Das unser bisheriges Resultat. Vor die schwerste Aufgabe unserer Arbeit sehen wir uns gerückt, wenn wir die andere, nicht minder unumstößliche Tatsache danebenhalten: Das Wort μισθός findet sich gleichwohl, und zwar besonders im Munde Jesu (Matth. 5, 12. 46; 6, 1; Luk. 6, 35 ff. z. B.), aber auch noch bei Paulus da, wo Gott und Mensch einander gegenüberstehen. Vor diese Frage, die das ganze Neue Testament aufwirft, stellt uns auch die einzelne Stelle Matth. 5 fine (Luk. 6).

Soviel steht von vornherein fest; denn die bloße Nebeneinanderstellung der beiden disparaten Sätze sagt aus: Wenn der Begriff μισθός im eigentlichen Sinne nie,

---

[1]) Die Tatsache, daß Johannes das Wort μισθός kaum hat, ist oben besprochen.

[2]) Die positive Seite zu dieser negativen bringt Kap. 7, § 4 Nr. 3.

wohl aber das Wort μισθός fürs Verhältnis von Gott und Mensch verwendet wird, dann muß μισθός in einem andern, also in uneigentlichem, weiteren Sinne stehen.

Und so ist es auch. Dann aber fordert die Frage nach der Möglichkeit dieser Begriffsumbildung und daneben der Wortbeibehaltung gebieterisch Antwort.

1. Wir sind in der glücklichen Lage, hier am Anfang des neuen Kapitels an Kapitel 3 anknüpfen zu können. Daß es, wie die Dinge nun einmal liegen, natürlich ist, daß das Wort μισθός bleibt, auch wo ein neuer Sinn mit ihm verbunden wird, ergibt sich aus folgender Betrachtung. Wo von Gerechtigkeit, auch von heilschaffender Gerechtigkeit, die Rede, da kann und muß auch von Lohn die Rede sein, und wenn auch vom „Lohne", den der heilschaffende gerechte Gott gibt. Dem Worte aus der Rechtssprache steht das Wort aus der Rechtssprache mit gutem Grund zur Seite. Man fällt dabei nicht völlig aus der Rolle.[1]) Uneigentliche Reden, Bilder sind es in der Tat, wenn wir Anthropopathismen und -Morphismen verwenden. In ihnen wenden wir auf Gott Begriffe an, die menschlichen Verhältnissen entnommen sind. Es wäre aber ganz inkonsequent, wollte man nicht das, was von Gott für sich gilt, auch auf das Verhältnis von Gott und Menschen übertragen. Freilich wird es hier etwas komplizierter. Überdies hat eine menschliche Ausdrucksweise hier ein größeres Recht als dort, da dort der Mensch nur der Urteilende und Gott allein das Objekt der Beurteilung ist, hier aber der Mensch nicht nur den Urteilenden repräsentiert, sondern auch den einen Teil des Verhältnisses, das zur Beurteilung steht.

---

[1]) So ist denn auch nicht bloß von μισθός die Rede, sondern auch von den Trabanten, die dieser Begriff um sich versammelt: 1. Joh. 1, 9 κομίζεσθαι. Im Zusammenhang hiermit geben wir einem Gedanken Raum, doch nur um ihn sogleich wieder zu verdrängen. Es könnte an sich auch Matth. 20, 1 ff. das Bild vom Lohn hochgradig durchgeführt sein, so daß der Anstoß, der uns zu der Annahme brachte, die ersten Arbeiter seien nicht in der unsichtbaren Kirche, unberechtigt wäre. Doch da gleichzeitig von solchen die Rede, die im Vertrauen das Verhältnis eingehen, und der vielen gebrachten Gegenerwägungen wegen, verfolgen wir diesen Gedanken nicht. Wäre er recht, dann wäre an „Belohnung" (s. u.) zu denken.

Daß aber Gott der andere Teil ist, daß er überhaupt in dem Verhältnis vorkommt, gibt uns das Recht, ja die Pflicht, auch bei Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch von Anthropomorphismen zu reden. Jenes größere Recht, hier in Anthropomorphismen zu reden, oder besser — da wir darin unsern Abstand von Gott erkennen — das geringere Unrecht ist in unserer Angelegenheit gerade das Verhängnisvolle. Denn bildliche Redeweise ist besonders da gefährlich, wo das Bild der Sache sehr nahe steht, wo, wie hier, Lohn und Gnade sozusagen in eine Begriffskategorie gehören, innerhalb derselben freilich, beide voll gefaßt, die größten Antagonisten sind. Man wird leicht meinen, die Sache direkt gesagt zu haben, oder wird doch andere dazu verleiten, wo man doch nur ein Bild gebraucht hat. Man wird meinen, den adäquaten Ausdruck genannt zu haben, wo man doch nur gestammelt hat. Diese Betrachtung hat auch für unseren Zweck eine um so größere Berechtigung, je durchgreifender die Anthropopathismen gebraucht werden, verwenden wir sie doch ebenso sehr zur Darstellung der höheren wie der niederen Wesen, ja der Pflanzen und der Dinge; über sich kommt man nicht hinaus. Anthropomorphismus ist es also auch, wenn wir von einem Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch reden. — Mit dieser Erörterung sind wir aber nicht am Ziel. Wir haben damit nur dargetan, daß nicht im eigentlichen Sinn Gott gegenüber von Lohn[1]) die Rede sein kann, da — wie früher gesagt ist — Lohn ursprünglich auf menschliche Zustände berechnet ist; noch nicht ist dargetan, in welchem Sinn davon zu reden ist. Wir haben ferner dabei nur den allgemein menschlichen Standpunkt eingenommen, aber nicht von dem Stand aus geurteilt, in dem wir als Christen stehen.

2. Die Christen sind überzeugt, daß das Christentum das gerade Gegenteil ist vom Leben der Welt, daß die Begriffe, Werte und Vorstellungen des Christentums die Umkehrung von denen „dieser Welt“ sind. Es heißt aber Angefangenes nicht vollenden, wenn man aus der Um-

[1]) Nach unseren Ausführungen in Kap. 2 trifft „Gnade“ die Sache, ist also kein Anthropopathismus.

wandlung der Begriffe den Schluß auf die Notwendigkeit der Andersartigkeit der christlichen Sprache im Vergleich mit der vor- und unchristlichen Sprech- und Denkweise nicht zieht. Daß der Sprachschatz und Sprachgebrauch des Neuen Testaments sich von dem der Profangräzität stark unterscheidet, zeigt jedes biblische Wörterbuch. Zuzugeben ist auch, daß der christliche Geist die Fesseln, die ihm in Gestalt von alten Formen und Normen des Denkens drückend auferlegt waren, hie und da mit dem Mut und der Selbstgewißheit,[1]) die er hat, zersprengt und gebrochen hat. Aber auch dies muß zugestanden werden, daß bei dem Allmählichen, das dem Prozeß einer Begriffs- und Sprachwandlung naturgemäß eignet, im Neuen Testament längst nicht dieser Prozeß zu Ende geführt ist, daß die Wortmünzen der neuen Begriffsreihen in den frühesten Lehrtypen des Neuen Testaments noch nicht geprägt sind; daß das Edelmetall daliegt, aus dem die Münze hervorgehen könnte, daß aber der Schöpfer der Sprache fehlt, der des Prägens fähig ist. Dieser Schöpfer — und darum ist die Schwierigkeit so groß — kann aber nicht ein einzelner sein; die Christenheit selber muß es sein, soll die Münze nicht eine aufbewahrte Rarität, sondern ein laufendes Geldstück werden. Ein Erklärungsgrund für das Allmähliche dieses Werdeprozesses liegt in dem Umstand, daß es eben so etwas total Neues, die Welt aus den Angeln Hebendes ist, was das Christentum ausmacht. Solange die Welt stand, hatte man anders gedacht und anders gesprochen. Da kam das Christentum und legte den Grund dazu, daß „alles neu" wurde. Die Ausführung bedurfte langer Zeit und ist auch heute noch nicht abgeschlossen. Je mehr christlicher Geist vorhanden ist, desto eher ist die Aufgabe lösbar.[2])

[1]) Wir reden im Sinne Jesu, der für den neuen Wein an neue Schläuche gedacht hat (Matth. 9, 14 ff.). Dafür, wie das Neue einer Sache nach einem Ausdruck sucht und drängt, der dem Neuen gerecht wird, ist auch im weiteren Sinne auf die Glossolalie 1. Kor. 14 und das Pfingstwunder zu verweisen.

[2]) Interessant ist, daß im Neuen Testament nicht mehr
διδόναι sondern *ἀποδιδόναι*,
μισθοδότης „ *μισθαποδότης*,
μισθοδοσία „ *μισθαποδοσία* steht.

Wenn wir, wie Überschrift und Ausführung des Kapitels besagen, für die Lehre Jesu die minder entwickelte und für die Pauli die entwickeltere Gestalt annehmen, so ist das keine Unterschätzung Jesu und keine Überschätzung Pauli. Denn gerade darin hat sich die Meisterschaft unseres Herrn und Meisters bewiesen, daß er sich tunlichst auf das, was seine Zeit fassen konnte, pädagogisch beschränkte. Und wenn Paulus weiter baut, so ist's der Geist, der ihn in alle Wahrheit leitet, und durch den er als einer, der an Jesus glaubt, größere Werke tut als Jesus selbst (Joh. 14, 12).

§ 2. Die Notwendigkeit der Unterscheidung von Belohnung und Gnadenlohn.

Haben wir in § 1 die Möglichkeit und Naturgemäßheit des dort ausgesprochenen Tatbestandes erwogen, so bleiben die weiteren Fragen zur Beantwortung: Wie haben sich denn in Wirklichkeit die einzelnen Begriffe herausgestellt? Wie viele Begriffe heben sich scharf gegeneinander ab? Und was zwingt zur Annahme mehrerer Begriffe?

Über die beiden Pole, „Lohn" und „Gnade", jeden für sich und in ihrem beiderseitigen Verhältnis haben uns die drei ersten Kapitel unterrichtet. Die beiden Mittelglieder, eins dem Lohne, eins der Gnade näher, die wir glauben begrifflich gegeneinander abgrenzen zu müssen, nennen wir Belohnung und Gnadenlohn. Beide Wörter sind seit jeher geläufig, doch sagt keiner der Bearbeiter des „Lohnes" genau, wo das Gebiet des einen aufhört und das des andern anfängt. Naumann, der in der Begriffsbestimmung der gründlichste ist, scheint beide zu identifizieren. An seine hängenden und schwebenden Ausführungen knüpft sich die Notwendigkeit, daß wir, es werde wie es wolle, klare Begriffe allen Worten zuzuweisen suchen. Verhältnisse, auf die Naumann hinweist, veranlassen uns zu einer Unterscheidung von Belohnung und Gnadenlohn, nicht so sehr die Heilige Schrift.

Wir tragen hier also mehr der bürgerlich-rechtlichen Lohnauffassung Rechnung, wie wir überall an ihr wie an einem roten, nicht immer offen getragenen Faden durch

das Labyrinth unserer großen und detaillierten Untersuchungen hindurchgehen. Mit „Belohnung" und „Gnadenlohn" entwachsen wir bereits dem national-ökonomischen Lohnverhältnisse, wie sehr auch die Eierschalen derselben, bei jenem mehr, bei diesem weniger, zu erkennen sind. Naumann sagt einerseits: Auch beim Kontraktsverhältnis ist ein Plus freigestellt. Und zwar nennen wir die Gegenleistung, wenn sie über das bedungene Quantum hinausgeht, wenn etwa die Leistung größer war, oder am bedungenen Quantum festhält, auch wenn die Leistung hinter der Forderung zurückblieb," . . . am besten „Belohnung"! Kurz zuvor nennt Naumann dies „Lohn im weiteren uneigentlichen Sinn" (S. 6 seiner Schrift). — Man ist erstaunt, S. 30 unter den Anmerkungen etwas total anderes genau ebenso benannt zu sehen. Wenn nämlich Kinder, „die auch in einem Pflichtverhältnis stehen" (der Begriff „Pflicht" — Kap. 1 § 2 — ist ähnlich schwankend wie bei Weiß gebraucht; ferner ist mit dem Gesichtspunkt der Art des Eintritts ins Verhältnis nicht durchgegriffen), einen „Lohn" bekommen, so ist ihm dies auch nur ganz allgemein „Lohn im uneigentlichen Sinn". Da aber der erstgenannte Lohn solchen gegeben wird, die freiwillig das Verhältnis beginnen, der zu zweitgenannte aber solchen, denen man nur im Scherze nachträglich anraten kann, sie hätten vorsichtig in der Wahl ihrer Eltern sein sollen, so unterscheiden sich, weil gerade das entscheidende Moment sich verschoben hat, jener Lohn und dieser Lohn wesentlich voneinander. Das bringt uns zur Unterscheidung von Belohnung und Gnadenlohn.[1])

§ 3. Das Verhältnis unserer vier Begriffe zueinander: Lohn, Belohnung, Gnadenlohn, Gnade.

1. Da wir nun alle vier Begriffe unserer Arbeit beisammen haben, tun wir gut, gleichzeitig den doppelten Zweck zu verfolgen, nämlich die vier Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander und die beiden Begriffe: Belohnung

---

1) Ähnlich wie Naumann Neumeister, der Gnadenlehn, nicht Gnadenlohn, das nennt, was wir unter Belohnung im engeren Sinne verstehen.

und Gnadenlohn für sich genauer zu bestimmen. Das eine wird dem andern zu gute kommen. Am klarsten und kürzesten wird sich unsere Aufgabe durch Übersichten lösen lassen. Bei der zunächst zu gebenden Darstellung können Gnade und Gnadenlohn zusammen behandelt werden. Nach dem Unterschied, den unser grundlegendes Moment der Art des Eintritts ins Verhältnis bedingt, nimmt sich die Begriffsskala so aus:

1. Lohn ist in einem Verhältnisse vorhanden (merces), in dem der Leistende freiwillig einen Vertrag eingeht, zur Leistungsdurchführung aber verpflichtet ist, und in dem auch der Gegenleistende freiwillig den Vertrag eingeht, aber zur Gegenleistung verpflichtet ist.

2. Belohnung (praemium) in einem Verhältnisse, in dem der Leistende freiwillig einen Vertrag eingeht, und zwar verpflichtet ist zur Durchführung der verabredeten Leistung, aber entweder zu wenig oder zu viel leistet, und in dem der Gegenleistende freiwillig den Vertrag eingeht, und zwar der Verpflichtung zur vollen Gegenleistung überhoben im 1. Fall und zur Verpflichtung, „ein Überverdienst" zu geben, nicht gezwungen im 2. Fall, aber dennoch mehr gibt als das Recht von ihm fordert.[1]

3. und 4. Gnadenlohn und Gnade in einem Verhältnis, in dem „der Leistende" unfreiwillig etwas zu tun hat, zur Durchführung verpflichtet ist (doch mit der Klausel von Kap. 6 § 1) und in dem der Gegenleistende die Unfreiwilligkeit des Leistenden freiwillig hervorruft, aber sich zur Durchführung des Verhältnisses verpflichtet, jedoch freiwillig und überschwenglich belohnt und begnadigt.[2]

---

[1]) Belohnung im engeren Sinn (2) —
nur bei Menschen und Menschen.
Belohnung im weiteren Sinn (3) —
sowohl bei Gott und Mensch als auch bei Mensch und Mensch (im letzten Fall natürlich besser: Liebeslohn als Gnadenlohn).

[2]) Begnadigen ist wesentlich Sache Gottes. Der König, der allergnädigst geruht, dies und jenes zu tun, und den Verbrecher begnadigt, stellt sich damit auf Gottes Seite. Diese Ausnahmestellung, die der König in dieser Hinsicht unter allen Menschen einnimmt, berechtigt nicht dazu, unsere frühere Behauptung, daß für Verhältnisse zwischen Menschen von Liebesordnung, für die zwischen Gott und

In Nr. 2 kommt nachträglich das Gnadenmoment hinein. Aus diesem Grunde ist Nr. 1 und 2 und Nr. 2 und 3 nicht identisch, oder von vorn und nicht von hinten die Sache besehen, nennen wir den Grund, daß das Verhältnis eingegangen ist im Sinn des reinen, ungeschmälerten Lohnverhältnisses. Der Gegenleistende hat aber das Verhältnis nicht so zu Ende geführt, wie er es angefangen und ursprünglich gewollt hat. Bei der Verschiedenartigkeit von Lohn und Leistung im Lohnverhältnisse und der Willkür der Festsetzung des Lohnes ist die Grenze vom „Lohn" zur „Belohnung" leicht überschritten (Weiß). Durch irgend welche Umstände hat er eine neue Verhältnisart begonnen gerade an der Stelle, an der das alte Verhältnis in alter Weise geschlossen werden sollte. Diese Durchbrechung ist der Faktor, um deswillen diese Art von Fällen unter die Fälle des reinen Lohns sich nicht subsumieren läßt, und um deswillen dieser Fall die Überleitung zu der Gruppe von Fällen bildet, in denen es sich in erster Linie um Gnade handelt. Die besonderen Umstände, die wir erwähnten, können sehr verschiedener Art sein, und jedesmal wird es sich danach richten, ob diese „Belohnung" mehr Nr. 1 oder mehr Nr. 3 sich nähert. Es kann mehr Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit sein, indem der Gegenleistende sich sagt: Nun, er hat zwar nicht geleistet, was er versprochen, aber er hat es doch gewollt; oder mehr Nützlichkeitsinteresse: „Gebe ich ihm mehr, als er verdient, dann mache ich ihn mir zum guten Freund" oder wirkliche Umstimmung, die während der Ableistung eingetreten ist, der zufolge er der Lohnordnung die Gnadenordnung vorziehend an dem eingegangenen Lohnverhältnis noch das letzte Moment abbröckelt.[1]) Belohnung und

---

Mensch von Gnadenordnung geredet werden müsse, ungültig zu machen. „Gnädige Frau" ff. verdient als rein konventionelle Wendung keine Beachtung.

[1]) In diesen Gedankenzusammenhang würden auch die Ausführungen von Ihering „Zweck im Recht" und „Das Trinkgeld" hineingehören. Da sie aber neue Momente für die religionsphilosophische Lohn- und Gnadenauffassung nicht abwerfen, verzichten wir darauf. Vgl. übrigens auch Wundts und Paulsens Ethik.

Gnadenlohn enthalten beide alle beiden Momente: Lohn und Gnade. Dabei prävaliert in Belohnung der Lohnbegriff, und in Gnadenlohn, wie beide Male der Name schon andeutet, der Gnadenbegriff. Die Kluft zwischen Lohn und Belohnung ist groß; denn die Belohnung enthält schon das dem Lohnbegriff fremde Moment der Gnade. Die Kluft zwischen Belohnung und Gnadenlohn ist nicht minder klaffend, da hier der Wechsel zwischen der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit des Eintritts erscheint.

Gnadenlohn und Gnade bedeuten mehr verschiedene Gesichtspunkte als verschiedene Dinge. Muß bei Lohn, Belohnung und Gnadenlohn etwas vorher getan sein, das irgendwie in Rechnung gebracht wird, so ist bei Gnade nicht davon die Rede. Gnadenlohn und Gnade faßt man in ihrem Verhältnis richtig, wenn man sich das Verhältnis von Glauben und Werken vergegenwärtigt. Dem Gesichtspunkt: „Allein aus Gnaden“ entspricht der des Gnadenlohns nicht. Redet man von Glauben und Werken, so ist Gnadenlohn am Platz. Da es aber selbstverständlich ist, daß der rechte Glaube auch Werke hervorbringt, ist der Glaube ja selbst schon ein *ἔργον*, so ist es auch recht, nur vom Glauben zu sprechen. Dann aber ist es natürlich, daß Gott nach den Werken auch vergilt, da sie einen Teil des Wesens des Menschen ausmachen, den Teil, an dem man den Menschen erkennt wie den Baum an den Früchten.

Reine Gnade erfahren die Matth. 20, 1 ff. später Berufenen. Die Gnade ist hier die, daß sie ebensoviel bekommen wie die anderen. Unter Gnadenlohn würde die Betrachtung fallen, daß sie überhaupt etwas bekommen. Gnade ist es, daß Gott die Ordnung des Gnadenlohnes aufrichtet, daß er ebenso selbständige männliche Charaktere (Eph. 4, 13) wie seinen Willen tuende und im Herzen tragende (Jer. 31) Persönlichkeiten haben will.

Unsere Begriffsskala hat vielleicht nicht den Vorzug, alte Worte (Belohnung, Gnadenlohn) im völlig unveränderten Sinne wiederzugeben. Sie läßt aber die Begriffe „Lohn und Gnade“ in ihren unveränderten wie in ihren nuancierten Bedeutungen hervortreten. Lohn im absoluten Sinn und Gnade schließen sich aus, stehen sich innerlich so fern,

wie äußerlich in der Skala. Die Änderung, die wir uns dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entgegen erlaubt haben, ist diese. Belohnung läßt sich auch da anwenden, wo das Verhältnis kein unter Lohnbedingungen begonnenes ist, nicht nur da, wo dies der Fall ist. So hat Belohnung im vulgären Sinne eine weitere Bedeutung als bei uns. Man könnte diesem Tatbestande Rechnung tragen und das, was wir Belohnung schlechtweg genannt haben, Belohnung im engeren und das, was wir mit Gnadenlohn bezeichneten, Belohnung im weiteren Sinne nennen; doch würde damit unser grundlegendes Moment von der Art des Eintritts in den Schatten gestellt. Mit dem Worte Gnadenlohn einen bestimmten Sinn verbinden, wie wir es getan, heißt nicht ihn umprägen, da ein besonders klarer Sinn mit dem Worte häufig nicht verbunden zu sein scheint.[1]) Der Abwandlung des Lohnbegriffs:

1. Lohn.
2. Belohnung, Vergütung[2]) (Gnadenordnung innerhalb der Rechtsordnung).
3. Gnadenlohn (Rechtsordnung innerhalb der Gnadenordnung).
4. Gnade und Güte[2]), Gnadengabe und Gut[2]) korrespondiert die der „Leistung“.

Man könnte die Klimax vielleicht so aufstellen:

1. Leistung.
2. Dienstleistung, Gefälligkeit.
3. Glaubenstaten.
4. Glaube. —

2. Um Proben und Ergänzungen zu dem Gesagten geben zu können, wird das Gebiet der Ethik gestreift werden müssen.

---

[1]) Ihering macht darin eine rühmliche Ausnahme, vgl. auch die anderen in der letzten Anmerkung genannten Autoren, die jedoch bei ihren Ausführungen noch ein anderes Interesse haben als wir. Jene ein teils rein national-ökonomisches, teils rein ethisches, wir vor allem ein religions-philosophisches, dem die andern dienen sollen.

[2]) Cfr. den Sprachgebrauch: so und soviel gut haben, ein Bon auf etwas haben ff.

Von Gnaden- und Liebesordnung ist in ethischen Verhältnissen die Rede, unter denen wir hervorheben:

Das zwischen Gott und Mensch, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herren und Sklaven, auch zwischen Lehrer und Schüler; denn das Kind wird „in die Schule geschickt“.

Gehören diese Verhältnisse in die Liebesordnung, so müssen die Übergeordneten die freiwillig Beginnenden und die Untergeordneten die unfreiwillig ins Verhältnis Tretenden sein. Und dem ist so. Wir sagten vorsichtig „in ethischen Verhältnissen“. Nicht in allen ethischen Verhältnissen. Denn alle Verhältnisse, also auch die Lohnverhältnisse, sollen ethische sein. Das war ja der innerste Nerv unserer „Belohnung“, daß auch die vielen Fälle mit berücksichtigt werden sollten, in denen z. B. Dienstmägde ihre Aufgabe treu und ohne Rücksicht darauf, daß sie sich nicht um ihr eigenes Heim bemühen, erfüllen, worauf dann außer dem Lohn Belohnung steht. Und andererseits: nicht nur, nicht in lediglich ethischen Verhältnissen. Denn einerseits ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, das ein ethisches Verhältnis ist, auch physisch motiviert; und andererseits ist auch das Verhältnis vom Gatten zur Gattin nicht nur ein ethisches, sondern auch ein physisches Verhältnis. Letzteres gehört nicht ohne weiteres in die Gnadenordnung, da das Moment der Unfreiwilligkeit des Eintritts hier modifiziert erscheint. Es muß zugestanden werden, daß dies Verhältnis insofern eine isolierte Stellung einnimmt, daß der eine, der männliche Teil allein das Recht hat, das Verhältnis zu beginnen, und daß der andere Teil nur das Recht des Versagens hat. Indem wir dies behaupten, halten wir das Werben des Mannes um das Weib nicht bloß für eine äußerliche, sondern für eine im Wesen der Sache begründete Sitte; „Damenwahl“ kennt nicht die Verlobungsidee im Ideal. In bedingter Weise berührt sich im Punkte der Einseitigkeit des Beginns des Verhältnisses das Verhältnis vom Gatten und Gattin mit dem zwischen Gott und Mensch. Denn beide Mal ist das Recht des Versagens vorhanden. Die Berührung aber ist eine bedingte, da bei dem Ver-

hältnis zwischen Mann und Weib die Versagung gegebenenfalls ohne Schaden des eigenen Selbst, bei dem zwischen Gott und Mensch nie ohne Seelenschaden sich vollzieht. Insofern der Zug der Herzen zueinander ein unfreiwilliger, ein nicht selbst noch künstlich erzeugter ist, ist es Liebesordnung zwischen Mann und Weib. Der Antrag seitens des Mannes läßt das Verhältnis als nicht auf Gleichberechtigung beruhend erscheinen, wie es beim Vertrag der Fall ist.

§ 4. Die „Belohnung“.

Wie wir schon bemerkten, ist von Belohnung im Neuen Testament wenig zu spüren.

Interessant ist, daß Ebr. 10, 35 in der deutschen Übersetzung Luthers — wohl das einzige Mal im Neuen Testament — das Wort „Belohnung“ vorkommt. Das Vertrauen nicht wegwerfen hat Belohnung; Vertrauen findet Belohnung. Das zeigen auch die Matth. 20, 1 ff. später Berufenen. Vertrauen des Menschen und Gottes Gnade begegnen sich: Der Mensch vertraut auf Gottes Gnade; und Gottes Gnade belohnt den Menschen. Das Ebr. 10, 35 vorkommende *μισθαποδοσία*, das vom Profangriechischen abweicht, hat Luther genial „Belohnung“, nicht „Lohn“ übersetzt. Der wesentlich christliche Begriff der *παρρησία* kommt an dieser Stelle auch vor, weswegen die Berührung mit 1. Tim. 3, 13 eine noch engere wird, denn hier ist auch von Lohn die Rede; nur daß 1. Tim. 3, 13 statt des sinnigen „Belohnung“ das sinnliche *βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιεῖσθαι* steht. — Von Belohnung in unserm Sinn ist annähernd Matth. 20, 1 ff. die Rede. Sicherlich sind die im Vertrauen in das Verhältnis Eingetretenen in dem Glauben eingetreten, sie treten in ein Lohnverhältnis, da sie doch Mitarbeiter von Lohnarbeitern wurden. Die Behauptung, daß sie nur in dem Glauben waren, aber nicht in Wirklichkeit in ein Lohnverhältnis eingetreten sind, enthält die Ähnlichkeit und Unterschiedenheit dieses Falles im Vergleich zu dem von uns fixierten und „Belohnung“ benannten.[1])

[1]) Wenn irgendwo, so sind wohl bei der „Belohnung“ Begriffe wie „Gnadengehalt“, „Gnadenjahr“, „Gnadenbrot“ zu berücksichtigen, wird

Daß Weiß für „Belohnung“ keine ausreichende Erklärung gibt, kann uns nach dem, was wir über seine Definition des „Lohns“ gesagt haben (Kap. 1 § 2), nicht befremden. Konstatiert wird, daß auch die Belohnung eine über das Pflichtmäßige hinausgehende Handlung ist. Daß die Belohnung mit der Gnade zu tun hat, wird nur behauptet. Da wesentlich das, was die Belohnung mit dem Lohn gemeinsam hat, genannt ist, ist man auf diese Behauptung nicht gefaßt.

§ 5. Gnadenlohn.

1. Wir lösen hier ein Kap. 1 gegebenes Versprechen ein. Matth. 5, 46 und Luk. 6, 32—35 besprechen wir an dieser Stelle, weil die Belohnung im weiteren Sinn[1]) in ihr eine mindestens ebenso große Bedeutung hat, wie das in ihr besprochene absolute Lohnverhältnis.

„Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben“, heißt es Matth. 5, 46, „welchen Lohn habt ihr?“ Tun dies nicht auch die als notorische Sünder bekannten Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder begrüßt, was habt ihr für ein Plus? Tun nicht die Zöllner auch so? Und ihr wollt doch besser sein als sie! Ihr wollt nicht mit ihnen auf eine Stufe gestellt werden, sondern mit Gott; nun dann müßt ihr auch nicht sein wie jene, sondern wie dieser sein. Dieser aber ist vollkommen. — Wer vollkommen ist, hat den Zöllnern gegenüber ein Plus aufzuweisen, das darin besteht, daß sie nicht nur da lieben, nicht nur da grüßen, wo sie auf Gegenliebe und auf Gegengrüße rechnen können, sondern auch da, wo ihre Liebe Haß, wo ihre Grüße Hohn wecken; daß sie Gott in der Feindesliebe gleichen. Wenn ihr das tut, dann werdet ihr *μισθός* von Gott haben

---

doch jedesmal ein vorangegangenes Rechtsverhältnis durch die Hinzubringung der Gnade abgeschlossen. Das Rechtsverhältnis bildet hier derartig die Voraussetzung, daß die, die das Gnadenjahr ff. genießen, in dem Rechtsverhältnis eine Art Grund für die folgende Gnade sehen.

[1]) Der Begriff „Billigkeit“ hat am meisten mit unserer „Belohnung“ gemeinsam; doch bringt „Belohnung“ das, was mit „Billigkeit“ gemeint ist, noch voller zum Ausdruck. Ist Billigkeit eine mildere Form des Rechts, so ist Belohnung von dem Gnadenmoment weit stärker berührt.

(Luk. 6, 35). Es liegt nahe genug, den μισθός, der durch die rhetorische Frage: „Welchen Lohn habt ihr?“ als nicht vorhanden hingestellt wird, als Lohn von Gott zu fassen. Dies umsomehr, als diejenigen, die wie die Zöllner auf gleiche Behandlung hoffen, von den Menschen tatsächlich Lohn empfangen, der in der Gegenliebe der andern besteht. Die rhetorische Frage in Matth. 5, die ein Nein als Antwort verlangt, steht auf einer Stufe mit der direkt negativen Aussage in Matth. 6: Sie haben ihren Lohn dahin. Das kann auch ebensowohl heißen: „Von den Menschen haben sie ihren Lohn bekommen, also haben sie von den Menschen keinen Lohn mehr zu erwarten“ als: den μισθός, den der Gott, in dessen Lebensbuch ursprünglich alle Menschen drin stehen (Exodus 32), ihnen bestimmt hatte, haben sie verscherzt. Und wer Lohn von den Menschen bekommt, bekommt nicht μισθός von Gott; doppelt zu geben, ist ein Anlaß nicht da.

Es ist sehr wohl möglich, daß Lukas (Kap. 6) diese Doppelseitigkeit des „Lohnes“ gefühlt und deshalb verschiedene Ausdrücke gewählt hat, nämlich für den Lohn von Menschen χάρις = Dank und für die Belohnung von Gott μισθός. Wo einer auf den andern hofft, daß er ihm vergelten werde, was er dem andern getan, da ist von Dank die Rede, da haben beide ihre Schuldigkeit getan, beide „sind quitt“. Das ist ein reines Lohnverhältnis. Im Belohnungsverhältnis dagegen verpflichtet der eine den andern durch überschwengliche Wohltat zu bleibendem Dank. Dies ist kein kaufmännisches Verhältnis, hier will man nicht „Geschäfte machen“, hier stellt man sich nicht Rechnungen und Quittungen aus.

Wir werden bald von Rechtsordnung innerhalb der Liebesordnung reden und sie als berechtigt anerkennen; hier haben wir die traurige Erscheinung der Ordnung äußerer Liebe innerhalb der Rechtsordnung. Ein Rechtsverhältnis da, wo es sich um Liebe handelt, ist ein kläglicher Anblick.

2. So willkürlich und unbestimmt das Wort Gnadenlohn gebraucht wird (§ 2 und 3), so willkürlich und kühn wird es auch entstanden und gebildet sein.

Wir haben eben von Luk. 6 geredet, wo in einem Abschnitt χάρις und μισθός aufeinander folgen. Wir haben zwar zu zeigen gesucht, daß beide nicht in derselben Bedeutung stehen; wir haben zwar gesagt, daß χάρις Dank (also nicht Gnade) heißt, trotzdem kann das Wort Gnadenlohn, sei es anderer exegetischer Gründe wegen, sei es aus dem Grunde der Grundlosigkeit, entstanden sein durch eine äußere Zusammenstellung beider Worte. Wahrscheinlicher ist die Entstehung des Wortes Gnadenlohn an Röm. 4, 4 anzuknüpfen, wo μισθός und κατὰ χάριν einen Bund geschlossen haben könnten. Daß ein sachliches Recht des ausdrücklichen οὐ wegen dazu nicht vorhanden ist, haben wir klar zu machen versucht. Auch könnte durch zufälliges Zusammenhalten von Stellen wie Röm. 6, 23, wo von χάρισμα, und Luk. 6, 23, wo von μισθός die Rede ist, während die Sachen sich wesentlich decken, das zusammengesetzte Wort Gnadenlohn entstanden sein.

Daß das Wort für das, was es besagen soll, nicht ganz unglücklich ist, wird uns die inhaltliche Bestimmung des Wortes im folgenden zeigen.

3. Zu der bloßen Möglichkeit eines Ineinander heterogener Begriffe, also in unserem Fall: der Rechtsordnung innerhalb der Gnadenordnung sei an ein uns nahe liegendes Beispiel erinnert, an den Eudämonisten Hegesias, der von Entsagung im Genusse redet: Genuß ist dabei Hauptsache und Grundlage; ja Entsagung wird nur geboten, um den Genuß immer wieder und immer gründlich haben zu können.

Doch wir brauchen für die Möglichkeit eines solchen Ineinander nicht Anleihen bei Eudämonisten zu machen, mit denen wir uns nicht eins wissen.

„Treue" ist ein Mischbegriff an und für sich, ohne daß er erst dazu geworden wäre. Insofern Treue Liebe ist, steht sie auf der Seite der „Liebesordnung"; insofern Treue bleibende, sich selbst die Liebe zum dauernden Gesetz machende Liebe ist, gehört sie in die Kategorie der Rechtsordnung und der Pflichtenordnung.

Erst in der Geschichte ist zu einem schillernden doppelseitigen Begriff der der Gerechtigkeit geworden.

Der neue Begriff, der sich unter dem Deckmantel des alten Namens einbürgert, hat leichteres Spiel. So ist bisweilen Gnadenlohn gemeint, wo der Name *μισθός* gebraucht wird.

Die alte Bedeutung bleibt für bestimmte Fälle neben der neu herausgebildeten bestehen.

Das Mißliche, daß jedes Mal erst gefragt werden muß, in welchem Sinne denn solch Wort, wie Gerechtigkeit und Lohn, gebraucht ist, wird beschränkt durch Einführung eines Namens für den einen und den anderen Sinn eines Wortes. Diese Bedeutung hat das Wort Gnadenlohn. Daß Gesetzmäßigkeit auch in der Gnadenordnung seine gute Statt hat, liegt schon im Worte „Ordnung". Es ist nur ein Herrenwechsel, den der werdende Christ antritt. Wir sind nicht mehr Knechte der Sünde; unser *δουλεύειν* richtet sich vielmehr auf den Guten, auf Gott. Wir tun, indem wir einer Pflicht nachkommen, um Gottes willen Gutes.[1]) Wir sind *ἔννομοι Χριστῷ* 1. Kor. 9, 21. Und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10).

Vor allem führt uns auf das Zusammengehen von Gnade und *μισθός* im uneigentlichen Sinne die allgemeinste Idee, die des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist Gabe, ist aber auch Aufgabe. Gabe und Aufgabe sind nach christlicher Anschauung so eng miteinander verbunden, daß jede Gabe eine Aufgabe in sich schließt, und keine Aufgabe ohne Gabe und ohne Gaben durchgeführt werden kann. Diese Doppelseitigkeit der Natur des Reiches Gottes bedingt das Recht der doppelten Betrachtungsweise; wo Gottes Gabe genannt wird, ist „Gnade"; wo auch das Tun des Menschen gnädig in Anschlag gebracht wird, da ist „Gnadenlohn" und „Belohnung" am Platze. Dann wird der Mahnruf zur Arbeit unwillkürlich zum Lockruf zur Seligkeit und umgekehrt. Diesem Doppelcharakter entspricht auch die gute Praxis, den Begriff *μισθός* sowohl

---

[1]) Der Philosoph sagt: Das Gute um des Guten (neutr.) willen tun. Sowie man „des Guten" als masc. (Matth. 19) faßt und an den Christengott denkt (wobei wir uns dessen wohl bewußt sind, daß wir über den Sinn des philosophischen dictum hinausgehen), so ist mit dem Ausspruch zwar nicht alles, wohl aber viel Richtiges gesagt.

bei der Gottesidee als auch bei der Gerechtigkeit des Menschen in der neutestamentlichen biblischen Theologie zu behandeln. Auch dies haben Reich Gottes und μισθός gemeinsam, daß beides schon auf Erden vorhanden und beides erst im Himmel völlig ist. Ja, wenn man will, ist μισθός die formale, Reich Gottes die materielle Seite einer und derselben Sache. Wenn aber auch diese doppelte Seite des Reiches Gottes ihre Anwendung auf μισθός findet, so bleibt die Initiative auf Gottes Seite. Gott fordert und Gott verheißt, er nimmt und gibt. Doch er gibt schon ehe er fordert, und gibt, indem er fordert. So gibt er und — wie gnädig! — dafür, daß er gegeben (und wir genommen haben), gibt er uns wieder!

Wie wir also von Gnaden**lohn** reden dürfen, so auch von Gnaden**recht**, da der Lohn ins Rechtsgebiet gehört; und wir empfinden es als selbstverständlich, daß Gott zwar Gnade **für** Recht ergehen läßt, aber nicht Gnade **ohne** Recht. Wir nehmen nunmehr keinen Anstoß daran, daß der eine Lehrtypus mehr die Werke (Jakobus, Pastoralbriefe) hervorhebt, der andere Gnade und Glauben (Lukas, Paulus). Nur darf eins nicht auf Kosten des andern betont werden, nur darf aus dem Ineinander von Gnade und Recht kein Nach- und Nebeneinander werden.[1] Die letzte Gefahr scheint uns **Beyer** nicht vermieden zu haben.

4. Es ist hier, wo es sich um die Rechtsordnung innerhalb der Gnadenordnung handelt, der Ort, von der häufig im Neuen Testament vorkommenden **Vergeltung nach Werken am jüngsten Tage** zu reden. Professor **Beyschlag** spricht geradezu von der Gerechtigkeit der Liebe, der Liebesgerechtigkeit, von dem Suum cuique der barmherzigen Liebe als von dem Gesichtspunkt, unter den Jesus gern das göttliche Verhalten stelle.

Man stelle sich das Urteil auch im engen Zusammenhange mit dem Beurteilten vor. Der Schüler selbst weiß genau, was an ihm ist. Die Zensur ist vielmehr der Eltern wegen da, als um seinetwillen. Und soweit sie um seinet-

---

[1]) Ein geschichtlich berühmtes falsches Ineinander von Recht und Gnade liegt in **Anselms** Satisfaktionstheorie vor.

willen da ist, wird ihm wesentlich noch einmal, nur von außen und von oben das gesagt, was er selbst sich schon gesagt hatte, bezw. ihm schon oft gesagt ist, oder was er sich selbst hatte sagen können. Also nicht nur „Lohn“ und „Leistung“ in christlichem Sinne stehen in innigem Zusammenhang, sondern auch des Leistenden Urteil über seine Leistung und das Urteil des öffentlich Urteilenden berühren sich.

Stellen für Vergeltung nach Werken gibt's sehr viele im Neuen Testament: Matth. 5, 12. 19 ff.; 10, 28; 16, 27; 18, 8; 19, 28 f.; 20, 1 ff.; 25, 34; Mark. 10, 30; Luk. 6, 20—26; 16; 18, 30; 22, 30; Joh. 12, 26; Act. 14, 22; 17, 31; 24, 15 f. 25; Röm. 1, 27; 2, 5 ff.; 14, 10—12; 1. Kor. 3, 8; 4, 5; 9, 24 ff.; 2. Kor. 5, 10; Gal. 6, 7 ff.; Eph. 5, 5; Phil. 3, 12 ff.; Kol. 3, 4; 1. Thess. 1, 10; 1. Tim. 6, 19; Ebr. 10, 26 ff.; Jak. 1, 12; 1. Petr. 5, 4; 2. Petr. 1, 11; 1. Joh. 2, 28; 2. Joh. 8; Apok. 2, 23; 11, 18; 22, 12.

So hat gewiß — und wir erinnern damit an die Einleitung — Hase zu seinem Ausspruch, der von den Werken redet, allen Grund (S. 1). Nicht aber darf man in der Betonung der Werke so weit gehen wie Neumeister, der in der kindlichen Freude des Wortschöpfers sogar die Sündenvergebung unter den Gesichtspunkt der „Werk- oder Tatseligkeit“ (auf Grund von Jak. 1, 25) stellt. Mit Recht weist Juncker ihn in die Schranken zurück. „So gut wie durchgängig wird die dem Christen schon jetzt immanente Seligkeit im Neuen Testament an die Sündenvergebung und Rechtfertigung geknüpft, dagegen fast nirgends mit dem eigenen sittlichen Verhalten des Menschen in Verbindung gesetzt.“

5. Schon hier machen wir auf Mehlhorns Ansicht aufmerksam, nach der die „außerordentlichen äußeren Belohnungen“ auszuscheiden sind. Die hierher gehörigen Stellen sind Matth. 24, 22; Mark. 13, 20; Matth. 19, 27 f.; 19, 29 f. = Mark. 10, 29 ff.; Luk. 22, 28—30. Mögen nun auch diese Stellen durch jüdische Ideen vom messianischen Reich modifiziert und versinnlicht sein, zur Ausscheidung — weder aus dem Neuen Testament noch

aus unserem Vorstellungskreise — liegt ein entscheidender Grund nicht vor. Da Mehlhorn auf Grund von Matth. 20 für „Gleichheit der Seligkeit" (Kap. 9), die auch Individualitätsunterschiede auszugleichen scheint, plaidiert, so kann er an außerordentliche Belohnungen freilich nicht denken. Da wir in dem einen Mehlhorn nicht beistimmen, stimmen wir auch im anderen ihm nicht bei. Daß die Apostel, die ersten Missionare des Christentums, eine besondere ihrer besonderen Tätigkeit entsprechende Stellung im Reiche Gottes haben, ist kein unebener Gedanke. Stellen wie Matth. 5, 20; 11, 11, in denen zwischen Großen und Kleinen im Reiche Gottes unterschieden wird, müßte Mehlhorn dann auch beseitigen. Bei der spiritualistischen Auffassung vom Richten, wie sie dem Herrn eignet (Matth. 11, 21), sind der Sache nach Tyrus und Sidon Richter von Chorazin und Bethsaida ff. — Vollends bei Johannes, und wie sich Paulus auf Grund der Lehre Jesu entwickeln konnte (1. Kor. 6, 2 und 3; 2, 13, Stellen, die sogar von allen Christen gelten), und bei der Auffassung vom Herrschen im Neuen Testament (1. Kor. 4, 8 ff.) ist ein Anstoß an jene Stellen, die M. zitiert, nicht nötig. Übrigens werden Kap. 9 und 10 die angeregte Frage weiter verfolgen. —

Wir resumieren den wesentlichen Inhalt des 2. Abschnitts.

Die Erklärung des Tatbestandes, daß μισθός bei Jesus häufig vorkommt, daß Jesus auf die Lohnvorstellung nicht verzichtet hat, und daß auch diejenigen, die Begriff und Wort „Lohn" nicht mehr haben, dennoch die wertvollen Momente der aufgegebenen Vorstellung in die neue Vorstellung, die auch neue Begriffe und Ausdrücke fordert, hinübergerettet haben, die hierfür zu gebende Erklärung ist eine Erklärung, die sich über die Unterschiede innerhalb der neutestamentlichen Literatur bezw. Bibliothek erhebt.

Daß μισθός, wo er Gott gegenüber vorkommt, nicht Lohn im eigentlichen Sinne ist, das ist schon oben behauptet. Wir fügen hier hinzu, daß der μισθός in bildlicher und übertragener Bedeutung gebraucht ist, nämlich

im Sinne von Belohnung im engeren und im weiteren Sinne oder, wie wir klarer sagen, von Belohnung und von Gnadenlohn. Die über diese Begriffe zu gebenden Ausführungen müssen jedesmal unter der Unzulänglichkeit unseres Sprachgebrauchs leiden. Waren nun Lohn und Gnade Gegensätze (1. Abschnitt, 3. Kap.), so sind Belohnung und Gnadenlohn Mittelglieder zwischen diesen Gegensätzen. Die vier Stammbegriffe unserer Untersuchung lauten also: Lohn, Belohnung, Gnadenlohn und Gnade. Wir erkennen schon an dieser Aufeinanderfolge, wie sich der religionsphilosophische Lohnbegriff von dem bürgerlichrechtlichen von Stufe zu Stufe weiter emanzipiert (Belohnung, Gnadenlohn), bis er in der „Gnade“ über ihn völlig hinausgewachsen ist.

Die Definitionen von Lohn, Belohnung, Gnadenlohn und Lohn sind oben so gegeben, daß wir hier an sie nur zu erinnern brauchen. Ebenso die der Abwandlung des Lohnbegriffs entsprechenden Begriffe der Leistung (Lohn und Leistung dabei im weitesten Wortsinne).

Die „Belohnung“ schlechtweg (bei Naumann Belohnung im engeren Sinne) ist so zu bestimmen: Ein völlig wie das Lohnverhältnis begonnenes Verhältnis wird da, wo es auch als solches geschlossen werden sollte, durch Hineinragen der Gnadenordnung unterbrochen und somit zu einem gemischten Verhältnis.

Das Verhältnis von Gnade und Gnadenlohn ist bei dem rechten Verständnis von Glauben und Werken klar. Wo Glaube, da ist Gnade; wo Lohn, da sind Werke. Wie es nun einerseits völlig richtig ist, daß wir allein aus Gnaden, allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke gerecht werden, andererseits aber auch völlig richtig ist, daß der Glaube nicht ohne Glaubenstaten ist, die ebensogut einmal zum Kriterium werden können: so sind auch beide Betrachtungsweisen nebeneinander gleichberechtigt: Gnade und Gnadenlohn. Es kommt nur darauf an, was betont werden soll.

Wie Gnade und Gnadenlohn durch „Glaube und Werke“ klarer erkannt werden, so auch durch die Idee

des Reiches Gottes als Gabe (Gnade) und als Aufgabe (Gnadenlohn).

Das Wort Gnadenlohn, dessen Entstehung weder bekannt ist noch sein Wesen bekannt macht, ist immerhin ein leidlicher Ausdruck dafür, daß auch innerhalb der Gnadenordnung Rechtsordnung vorhanden ist. Dementsprechend bezeichnet Belohnung die Gnadenordnung innerhalb der Rechtsordnung.

Neben dem Fundamentalsatz: „Gott gegenüber ist jedes Lohnverhältnis unberechtigt“ den anderen zu setzen: Den Menschen gegenüber gibt es als Abnormalität auch unberechtigte Lohnverhältnisse, gibt Matth. 5 fine (Luk. 6, 32—35) Veranlassung.

II. Hauptstück.

Versuch der Lösung des Problems durch Vergleichung der Begriffe „Lohnverhältnis“ und „Gnadenverhältnis“ im allgemeinen und der konstitutiven Momente beider Begriffe im besondern.

2. Hauptabschnitt.

Der materiell bestimmte Begriff des Gnadenlohns.

3. Abschnitt.

Der Gegenstand des christlichen „Lohnes“ und der christlichen „Leistung“.[1])

Kapitel 5.

Der christliche „Lohn“ und die christliche „Leistung“.

Nachdem wir eins geworden sind um die einzelnen Begriffe, können wir sorglos den zweiten Teil der Arbeit beginnen. Doch ehe wir durch die spezielle Betrachtung der im Gegensatz zum „Lohn“ im eigentlichen Sinn aufzustellenden sechs konstitutiven Momente des Lohnbegriffes übergehen, beantworten wir die Frage: Worin besteht denn der „christliche Lohn“ und welches ist die „christliche Leistung“, auf die jener Lohn steht?

---

[1]) Wir führen die Ausdrücke „Lohn“ und „Leistung“ (freilich mit dem unzweideutigen Attribut „christlich“) trotz unserer Begriffsabgrenzung weiter. Ja, wegen derselben können wir es tun, brauchen wir nun doch nicht mehr Mißverständnisse zu befürchten. Der eigentliche Grund dafür, daß wir die Worte weiterführen, besteht darin, daß wir ohnedies nicht verstanden werden könnten; reden wir von christlichem Lohn, christlicher Leistung, so bedeutet das jedesmal: das, was das Christentum an der Stelle hat, an der das Gegenteil des Christentums eigentlichen Lohn und eigentliche Leistung hat.

Es ist dies eine an dieser Stelle ebenso berechtigte Frage, wie eine nur vorläufige Antwort auf dieselbe ihr gutes Recht hat; wird doch auf die hier aufgeworfene Frage mehr oder minder die ganze Arbeit zu antworten haben.

Ratsam ist, mit *Naumann Lohn* und *Leistung* gleichzeitig zu behandeln. Der „Lohn" bleibt dabei doch der Hauptbegriff und Ausgangspunkt, von dem aus die „Leistung" zu bestimmen ist. Das hat sein inneres Recht; denn mag auch die volle Austeilung des „Lohnes" das letzte sein: das Lockende, im Hinblick worauf „die Leistung" unternommen wird, kurz das Primäre bleibt der „Lohn", nicht die „Leistung".

1. *Formal* bestimmt *Weiß* den Gegenstand des „Lohnes", wenn er sagt, der „Lohn" sei die Realisierung dessen, was durch die „Leistung" erstrebt werde.

Was ist er *materiell*?

Gott selber antwortet: „*Ich* bin dein sehr großer Lohn". Mag das auch eine ungenaue Übersetzung sein, der Inhalt der Übersetzung ist sicher richtig. Der „Lohn", den Gott geben will, ist er selber. Gott ist die Liebe. Die Liebe hat nichts Besseres zu geben, als sich selber. — Der christliche Lohn wird meist und mit Recht als das ewige Leben (Röm. 6, 23) bezeichnet. Das sagt auch nichts anderes, als daß, da Gott das ewige Leben ist, Gott selbst unser sehr großer Lohn ist.

Was wollen dieser Fassung gegenüber alle anderen Fassungen? Sie können nur Seiten von dem Ganzen geben, das Gen. 15, 1 nennt: *Gott selbst*, die Gemeinschaft mit ihm. Kinder des Höchsten, der das höchste Gut ist, zu sein; vollkommen zu sein wie Gott, ihm gleich sein usw. läuft alles auf dasselbe hinaus.

2. Treffend weiß *Naumann* „Lohn" und „*Leistung*" zueinander *in Beziehung* zu setzen. Davon einige Proben! Ist das Reich Gottes Ziel, so ist nach dem Reich Gottes trachten (Matth. 6, 33) die Aufgabe. Ist das ewige Leben der Zweck, so heißt es: Ergreife das ewige Leben (1. Tim. 6, 12). Hat uns Gott berufen (Matth. 20, 1), so ist es an uns *τὴν κλῆσιν βέβαιαν ποιεῖσθαι* (2. Petr. 1, 10).

Ist der Glaube die Gabe Gottes, so heißt es Glauben halten (2. Tim. 4, 7). Ist Gottes Gnade der Grund aller Gaben, so sollen wir in der Gnade bleiben (Act. 13, 43 ff.).

3. Enthält Gen. 15, 1 den Komplex aller praemia spiritualia, so stehen daneben und darunter die praemia corporalia. In dieser Benennung des zeitlichen *μισθός* liegt schon ein Urteil über seinen Wert. Die *εὐλογία πνευματικὴ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ* (Eph. 1, 3) verhält sich zum zeitlichen Segen, wie spiritus und corpus oder besser biblisch geredet, wie Gabe und Zugabe: *ταῦτα πάντα προστεθήσεται* = irdische Güter sind ein Accessit. Wenn ich Jesum habe, „fällt mir jede Gabe wie ein Erbteil in die Hand". (Matth. 6, 33; 1. Kön. 3: Salomos Traum; Matth. 5, 5; Röm. 8, 28. 32; 1. Tim. 4, 8; ψ 73; Matth. 9, 1—8; Mark. 9, 14—24 ff.). Dieser Sachverhalt ist auch der Grund, aus dem es sich mehr empfiehlt, zunächst von dem ewigen „Lohn" und dann erst vom zeitlichen zu handeln (gegen Naumann). Diese Anordnung ist gleichsam eine praktische Anwendung des Verständnisses des Verhältnisses beider Arten von Segen und erleichtert die Behandlung des zeitlichen „Lohnes". Für das Verhältnis beider Arten vgl. Mark. 10, 30; Luk. 18, 30; Matth. 19, 29; 1. Tim. 4, 8; Eph. 6, 3. Alle Stellen lassen die Diesseitigkeit des christlichen *μισθός*[1]) als unwiderleglich erscheinen (Kap. 7, § 4). — Die Theodiceefrage (vgl. Hiob und ψ 73), die hier ihren systematischen Ort haben würde, nennen wir nur (s. o.) — Für die Diesseitigkeit des Lohnes macht Mehlhorn mit Recht auch auf alle die Fälle aufmerksam, in denen der Glaube den leiblich Kranken geholfen hat.

4. Wie aber innere Tüchtigkeit einerseits die Verheißung äußeren Segens hat, so wird andererseits Entbehrung am irdischen Hab und Gut, Verfolgung und Trübsal den Jüngern des Herrn in Aussicht gestellt (Matth. 5, 12). Es heißt nicht nur: Wenn ich ihn nur habe, fällt

---

[1]) Ganz in der Diesseitigkeit des Lohns und in der Sinnfälligkeit wie Hinfälligkeit derselben bleibt das Gros der alttestamentlichen Aussagen stecken.

mir, dem Freunde Gottes, irdischer Segen in den Schoß, sondern auch: „Wenn ich ihn nur habe, laß ich alles gern.“ Äußerer Reichtum wie äußere Armut verhelfen dem Christen dazu, sich Schätze zu sammeln im Himmel (Matth. 6, 20), verhelfen ihm zum Reichtum in Gott (Luk. 12, 21); der Christ verträgt eine Reihe von guten Tagen, er erträgt aber auch Tage, von denen er sagen muß: Sie gefallen mir nicht. Statt vieler Einzelheiten eine prinzipielle Betrachtung über die Stellung des Christen zu irdischen Entbehrungen, eine Betrachtung, die an ihrem Teil das Christentum vom Vorwurf des mit dem Eudämonismus eng verwandten Hedonismus reinigt (Kap. 10).

Epikur sagt: Die Lust ist allen Geschöpfen *οἰκεῖον*, der Schmerz *ἀλλότριον*.

Wir können bei den Subjekten wie bei den Prädikaten mit der Kritik einsetzen. Bei den Prädikaten. *ἀλλότριον* nennt Christus nicht den Schmerz, sondern gerade die irdischen Güter, die Epikur als den Grund der Lust ansieht. *οἰκεῖν, ὑμέτερον* (*οἰκέτης* V. 13 nach Luk. 16, 12) ist das ewig bleibende Innenleben, nicht die Lust den Dingen der Zeit gegenüber. Bei den Subjekten. Über die Lust denkt die Bibel anders als der Hedonismus. Sie warnt vor „Lüsten und Begierden“ und ruft: *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ* (1. Joh. 2, 17). Gerade im Zusammenhang damit, daß wir hier auf Erden nicht zu Hause sind, heißt's: Enthaltet euch von den fleischlichen Lüsten. — Und der Schmerz ist dem Christen kein *ἀλλότριον*; er folgt der Stimme: *μὴ ξενίζεσθε . . . ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος* (1. Petr. 4, 12). Dem Christen sind die Schmerzen Freunde, die er zu Hilfe ruft, weil sie ihm Gutes raten.[1]) Und das Nichtfremdsein dem Schmerz gegenüber befremdet die Gegner des Christentums: Das befremdet sie, daß ihr nicht mit ihnen lauft (1. Petr. 4, 4). Die totale Umkehrung, die auch in dieser Hinsicht das Christentum in die Welt gebracht hat, läßt sich hier buchstäblich dartun. —

Kurz: Zur formalen Bestimmung der verschiedenen Lohnverhältnisse ein Wort über die materielle Be-

[1]) Goethe.

stimmung des Gnadenlohns. Geistlicher Inhalt des christlichen μισθός ist Gott selbst, die Gemeinschaft mit dem Ewigen, das ewige Leben. Die zeitlichen Güter verhalten sich hierzu nur wie die Zugaben zur Gabe. Der Christ kann nicht nur auf die Lust und Freuden dieser Welt verzichten, sondern auch die Leiden können ihm zur Erlangung geistlicher Güter dienen (Christentum und Hedonismus bezw. Eudämonismus).

---

3. Hauptabschnitt.[1])

Die Vergleichung des Lohn- und des Gnadenlohnverhältnisses.

4. Abschnitt.

Die den sechs konstitutiven Momenten des eigentlichen Lohnes entgegengesetzten sechs konstitutiven Momente des christlichen μισθός als Begründung für die allmähliche Verdrängung des μισθός bei Paulus und besonders bei Johannes.

Kapitel 6.

Die beiden die Unfreiwilligkeit im christlichen Lohnverhältnisse betreffenden Momente.

§ 1. Die Art des Eintritts ins Verhältnis und die der Durchführung des Verhältnisses.

Mit zwei selbständigen Thematen berührt sich das unsere, mit der paulinischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre, wovon zur Genüge gehandelt ist, und mit der Lehre von der Freiheit des Menschen, besonders in ihrem Verhältnis zur Gnade Gottes. Auch hierzu sind schon die größten Bausteine zusammengetragen, war ja doch der Begriff der Freiwilligkeit derjenige, der unsere vier Begriffe unbarmherzig schied.

---

[1]) Der 2. Hauptabschnitt verhält sich zu dem 3. Hauptabschnitt wie das vorhergenannte Resultat des Additionsexempels zu dem nachfolgenden Summanden, die addiert das vorstehende Resultat ergeben. Ist der μισθός ewiges Leben, so kommen auch alle einzelnen auf Innerlichkeit, Ewigkeit, Unmittelbarkeit und Lebendigkeit hinaus.

Genauer besehen war's die Freiwilligkeit bezw. Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis. Nachdem wir über die Art des Eintritts noch einzelnes gesagt haben werden, wird uns in diesem Paragraphen vor allem die Art der Durchführung des Verhältnisses beschäftigen.

A. Zur Art des Eintritts ins Verhältnis.

1. *Zur Unfreiheit des Menschen.* Alle falsche Askese richtet sich selbst, eben weil sie eine selbständig begonnene, selbstgewählte ist. Im Geiste Jesu handelt Paulus, wenn er die ἐθελοθρησκεία (Kol. 2), die selbstgewählte Frömmigkeit, brandmarkt. „Mit Sorgen und mit Grämen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen; es will erbeten sein.“ Das tut Gott deshalb nicht, weil er kein Lohn-, sondern ein Liebesverhältnis zu seinen Menschenkindern haben will. Allen Gedanken von Lohn aber reißt er Wurzel und Krone zugleich aus und ab, wenn er bedingungslose Hingabe fordert. —

Das ist die schwerste Schuld, die diejenigen trifft, welche seine Jünger werden und bleiben wollen, daß sie ihren Standpunkt verkennen, daß sie nicht wissen, mit wem sie es zu tun haben, und ihrem Benehmen nach ein Lohnverhältnis setzen, wo sie doch Gott und keinen Menschen vor sich haben. Behandeln Jüngerberufungen Verhältnisanknüpfungen, so müssen sie für uns besonders lehrreich sein (Mehlhorn), (Matth. 19, 16 ff.; Luk. 9, 57). Jesus gehört nicht zu denen, die mehr versprechen, als sie halten können; er weiß nichts von der Art derer, die durch glänzende Schilderungen an sich locken. Wie er gegen Schluß seiner Wirksamkeit sagt: In der Welt habt ihr viel Angst (Joh. 16), so hat er's immer gehalten. Er sagt frei heraus, was die erwartet, die sich ihm anschließen. Der, von dem das Verhältnis ausgeht, ist immer er. Wo andere sich ihm anbieten, da ist er — κατὰ ἄνθρωπον λέγω — merkwürdig kühl, spröde, zurückhaltend (Matth. 19, 16 ff.; Matth. 15, 24 ff.). Bedingungen dürfen seine Jünger sich nicht ausmachen, nicht einmal solche, wie den Vater begraben und zu Hause Adieu sagen. Was man tut, soll

man ganz tun. Nur unbedingtes Vertrauen macht geschickt zum Reiche Gottes. Wo von Kontrakt die Rede, da zieht sich Jesus zurück. Um jeden Gedanken an Lohn und Anspruch darauf in seiner Geburt zu ersticken, ist der Mensch unfrei in sein Verhältnis zu Gott getreten. Beyers Ausführungen, die die ursprüngliche Unfreiheit des Menschen durch die Wiedergeburt zugunsten der Freiheit aufgehoben denken, setzen in dieser Weise einen neuen Anfang, der anderer Art ist als der Anfang des Menschen als Menschen. Das ist ein Umgehen des Satzes von der Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis. Es handelt sich nicht so sehr darum, ob der Mensch frei oder nicht frei ist Gott gegenüber überhaupt, sondern speziell um die Art des Eintritts ins Verhältnis zu Gott. Erst muß der Mensch geboren werden, ehe er gerechtfertigt wird. Und in einem Verhältnis zu Gott steht man schon als Mensch. Wo in etwas äußerlicher Weise das Wiedererhalten der Freiheit behauptet wird, ist wieder Raum für die „Lohnordnung". Der hier gerügte Fehler Beyers steht mit dem (Kap. 4) genannten in enger Berührung. Wie wir uns zur Erfüllung unseres Zweckes nicht selbst gesetzt haben, so ist uns auch der Zweck selbst gesetzt. Es heißt den Freiheitsdrang des Menschen auf ein falsches Objekt sich richten lassen, wenn man an den beiden Daten des vorigen Satzes herumbessert; es heißt der Betätigung des Freiheitsdranges, deren eigentliches Gebiet die Durchführung des Verhältnisses ist, feige entweichen.

2. *Zur Freiheit des Menschen.* Nicht in Widerspruch mit dem in 1 Gesagten steht die Behauptung, daß der Mensch es gleichsam in seiner Hand hat, in welchem Verhältnis zu Gott er stehen will. Wer zu Gott im Lohnverhältnis stehen will, dem tut Gott seinen Willen. Matth. 20, 1 ff., wie Luk. 15, 11 ff. sind schlagende Beispiele. Der verlorene Sohn, der sich sein Erbteil fordert, bekommt es. — Was recht ist, gibt Gott jedem; aber mehr, als das Recht will, dem, der in demütigem Vertrauen das Verhältnis zu ihm beginnt. Den Demütigen (Jak. 4, 6) gibt Gott Gnade, die Hoffärtigen dagegen verhindern das Zustandekommen des Gott wohlgefälligen Verhältnisses.

Äußerlich, ja feindlich steht er ihnen gegenüber: *ἀντιτάσσεται*. Das liegt nicht an Gott, sondern an den Menschen, die nicht gewollt haben (Matth. 22, 3; 23, 37; Act. 13, 46; Jes. 30, 15[a]).[1]) —

Zum Zustandekommen eines Verhältnisses sind eben immer zwei Teile erforderlich. Die vorhergehenden Ausführungen haben uns das Verhalten beider Teile genannt, das Gottes und das der Menschen.

B. Zur Art der Durchführung des Verhältnisses.

Beide Teile haben wir auch bei der Art der Durchführung des Verhältnisses zu berücksichtigen. —

1. Von Gott reden wir da zunächst; denn von ihm geht das Verhältnis aus. Und zwar ist Gottes Verhalten — Treue. Er ist treu und sorgt für unseren Leib. Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten (1. Petr. 4, 19; 1. Thess. 5, 24; 1. Kor. 10, 12. 13). Er ist treu und vollendet das gute Werk, das er in uns angefangen hat (Phil. 1, 6; 1. Thess. 5, 24; 1. Petr. 5, 10; Röm. 8, 29 f.; 1. Kor. 1, 8. 9; 1. Joh. 1, 9). Er ist treu und erfüllt die Verheißungen, die er gegeben hat (2. Kor. 1, 18—20; Ebr. 10, 13; 11, 9. 10; 11, 11). Ja er bleibt treu trotz unserer Untreue (2. Tim. 2, 13). Das von ihm freiwillig begonnene Verhältnis setzt er — das Gesetz der Sittlichkeit nötigt dazu — unfreiwillig fort. Deus donando debet. So hat die „Treue Gottes" in unserer Arbeit ihren begründeten Platz. Die Art, in der Beyer auf sie kommt und von ihr Gebrauch macht, halten wir nicht für recht, so erfreulich es ist, daß wir in seiner Besprechung einen Beleg dafür finden, daß wir auf der rechten Fährte sind. Bei Beyer kommt es — in Übereinstimmung mit den bisherigen Ausstellungen, die wir zu machen hatten — so heraus, als ob die Treue Gottes, durch die er für sich verpflichtet ist, uns Menschen ein Recht gäbe, auf sie zu

---

1) Auf die freie Entschließung des Menschen führt der Spruch: Wir sollen nicht willigen in eine Sünde. Das Fertigwerden der Sünde hängt von unserer Einwilligung ab. Es ist in unserer Macht, eigenwillig zu sein und Eigensinn zu zeigen.

spekulieren. Der Mensch darf sich nicht in Gottes Lage versetzen, von ihr aus urteilen und dann so tun, als ob er von sich aus geurteilt hätte. Wir haben wohl oben ausgeführt, daß die Herrschaft von der Notwendigkeit, in der das Dienstmädchen sich befindet, nämlich sich vermieten zu müssen, keinen Mißbrauch machen darf. Persönliche, traurige Umstände, Charakterschwächen anderer zum eigenen Nutzen ausbeuten, kommt dem Vorwurf der Prellerei nah. Vollends unrecht ist es, die Charakterfestigkeit[1]) für seine Pläne so in Rechnung ziehen, daß Gelingen oder Nichtgelingen derselben davon abhängt. Es ist gewiß richtig, daß Gott treu ist. Und unser Wissen darum soll uns gewiß Trost geben; aber juridische Rechte lassen sich nicht daraus ableiten.

2. Wenn wir auch bei den Menschen von Treue im Verhältnis zu Gott reden, so hat dies natürlich bei der Verschiedenartigkeit der Voraussetzungen verschiedene Bedeutung. Die Treue Gottes ist ein Treubleiben seinen eigenen Gedanken, seinen eigenen Worten und Verheißungen gegenüber. Die Treue der Menschen setzt voraus, daß man sich erst einmal in den Willen, der nicht der eigene Wille ist, gefunden, daß man den Eigenwillen gebrochen hat. Ist bei Gott der Wille, dem er treu bleibt, der genuin eigene und ursprüngliche, so ist bei den Menschen der Wille, den sie tun und immer tun sollen, (im günstigsten Fall) der, der ihnen nach der einen Seite ihrer Beschaffenheit fremder Wille ist, in den sie sich im günstigsten Fall einleben, als sei es ihr eigener Wille. Ist das letzte der Fall, so ist es Gnade von Gott. Wenn wir einmal etwas mechanisch und massiv reden dürfen, so ist es, als sollte ein Ausgleich stattfinden: der unfreiwillig ins Verhältnis Getretene ist beschäftigt, den fremden Willen nach langer Übung als freien eigenen Willen zu empfinden;

---

[1]) Vgl. äußerlich angesehen ist auch der gute Mensch dem bösen gegenüber oft im Nachteil. Denn der böse kann die Güte und Rechtbeschaffenheit des wahrhaft Guten als zuverlässigen Faktor behandeln und sich zu nutze machen, während der Gute in dieser Weise eben wegen der Bosheit und Unberechenbarkeit des Bösen nicht so kalkulieren kann.

und der, der freiwillig das Verhältnis inszeniert, muß diesen von ihm selbst ausgegangenen Tatbestand nachher wie etwas Fremdes über sich anerkennen und tun, was er in der Folge fordert.

Die Art, in der der Mensch den Willen Gottes als seinen eigenen erkannt und dem so erkannten im Leben Treue hält, die Art, in der er diese Treue gegen Gott und sein göttliches Selbst auf das Verhalten gegen seine Mitmenschen überträgt, wird beim Vergelten nach den Werken am jüngsten Tage Ausschlag geben; nicht der absolute Wert des „Geleisteten", sondern der seinen Gaben entsprechend relative Wert, wird der Maßstab des göttlichen Gerichts werden (Apk. 2, 10; Matth. 25; Luk. 19; Apok. 3, 11; 1. Kor. 4, 1 ff.; Gal. 6, 9 u. s. f.; 2. Tim. 4, 7 f.; Ebr. 3, 5 f.; 11, 9. 10; 11, 11; 1. Petr. 5, 12; Ebr. 3, 6; 1. Kön. 3, 6 von einzelnen Personen). Nicht mehr, aber auch nicht weniger wird man an den Haushaltern suchen, denn daß sie treu erfunden werden.

Unsere so überaus radikal betonte These von der Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis erfährt durch diese Betrachtung nach der Seite hin eine Limitation, daß von dem Schein, als sei der Mensch ein Stock und kein Mensch, durch die Danebenstellung der möglichen Freiwilligkeit der Durchführung des Verhältnisses das Falsche genommen wird (vgl. Bekenntnisschriften).

3. Ist die Freiwilligkeit der Durchführung aber wirklich möglich? Das ist die Bedeutung der Fleischwerdung Christi, daß uns dadurch, daß jene Freiwilligkeit erst einmal wirklich gewesen ist, die Möglichkeit dargetan ist. Im Punkte der Freiwilligkeit der Durchführung des Verhältnisses darf Christus mit den Christen verglichen werden, weil der Vergleich von Christus und den Christen bis zu einem gewissen Grade auch auf die „Unfreiwilligkeit" des Eintritts ins Verhältnis Anwendung erfährt. Christus ist der Gesandte, der Messias. Das ist ein Passivum: der Gesandte. Wie häufig beginnt er, wenn er die Bedeutung seines Kommens zusammenfaßt, die Sätze mit den Worten: dazu bin ich gesandt. Wo Unfreiwilligkeit des Eintritts, da ist Freiwilligkeit der Durchführung (Joh. 5, 19 ff.). Er

und der Vater sind eins (Joh. 10, 30), weil Christus allezeit tut, was Gott gefällt (Joh. 8, 28). Den Willen Gottes zu erfüllen, ist ihm Bedürfnis und Gewohnheit geworden wie Essen und Trinken (Joh. 4, 34). Die positive Ergänzung zu seinem Ausspruch: Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat (Luk. 12), ist sein laut redendes Handeln: Christus lebte vom Willen Gottes, wie andere vom Brot. Wie's bei ihm ist, so soll's in seinem Reiche sein, das nicht Essen und Trinken, sondern Friede und Freude im heiligen Geiste ist. Wie Christus allezeit (Joh. 8, 28) Gottes Willen tat, wie seine Treue darum gerühmt wird (Ebr. 3, 2; 2, 17 f.; 3, 1), so ist's bei den Christen dem Ideal nach auch. Nur Natur ist denen das Gutestun geworden, die, auf ihre Taten angeredet, verwundert den Anredenden und die Mitangeredeten angesehen haben mögen (Matth. 2, 7, § 2). Es ist ihre Freude und Lust,[1]) daß sie sich zu Gott halten (ψ 73, 28). Sie haben Lust[1]) am Gesetze Gottes (ψ 1, 14), das ihnen höchstens ein sanftes Joch und eine leichte Last ist. Das Gesetz des Herrn ist ihnen ins Herz geschrieben (Jer. 31; zitiert Ebr. 8, 10; 10, 16). Bei Gott selber sind sie in die Schule gegangen; sie sind *θεοδίδακτοι* (Jes. 8, 16; 45, 13; Joh. 6, 45; 1. Thess. 4, 9; 1. Joh. 2, 27). Das ist das gerade Gegenteil von der *διδασκαλία τῶν ἀνθρώπων* (Kol. 12, 22; Matth. 15, 1 ff.). Da ein Mensch sie nicht lehrt, macht es den Eindruck, als seien sie *αὐτοδίδακτοι* (1. Joh. 2, 27). Sie selber aber wissen, daß sie „Gottesgelehrte" sind. Es macht den Eindruck, als ob sie gar kein Gesetz befolgten (1. Tim. 1, 9 *νόμος οὐ κεῖται*); sie aber wissen, daß es ein *νόμος* ist, wenn auch ein *νόμος ἐλευθερίας*. Sind die Gebote Gottes der bestimmte Ausdruck seines Willens, und ist ihr Wille der Wille des gebietenden Vaters, so sind die Gebote ihnen nicht nur nicht schwer[2]) (1. Joh. 5, 3; Matth. 11, 30), sondern als äußerlich an sie herantretende Forderungen gar nicht vorhanden. Aber auf dieser Höhe

---

[1]) Das ist sozusagen christlich-evangelischer Eudämonismus.

[2]) In diesem Zusammenhang ist's recht: Es ist nicht schwer ein Christ zu sein, in anderer Verbindung: Es kostet viel ein Christ zu sein. Beides singt ein und derselbe Liederdichter: Chr. Friedr. Richter.

christlicher Reife hören nicht nur die Ermahnungen auf, sondern auch die Bitten, die buchstäblicher Erhörung entraten; nicht nur die Gebote, sondern auch Gebete dieser Art (1. Joh. 5, 14), die Gebete *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* können gar nicht unerhört bleiben. Zu dieser Freiwilligkeit der Durchführung soll es kommen. So verwerflich es ist, gegen die Unfreiwilligkeit des Eintritts zu rebellieren, so verwerflich ist es, unfreiwillig das Verhältnis durchzuführen. Das Wort, das wir 1. Kor. 9 für die Art des Eintritts in Anspruch nehmen, nämlich „freiwillig“ resp. „unfreiwillig“, ist für die Art der Durchführung nicht so zutreffend. Für sie reden wir von gern[1]) und ungern. Der dritte Ausdruck, der hierhergehört, ist häufig und oft. Das Gute soll Gewohnheit, Regel und nicht Ausnahme und Sonderliches sein. Da sind wir wieder bei der Treue.

Wir haben uns mit diesem Gedankenkomplex in Höhen gewagt, bei deren Anblick uns das Wort entfährt: „Herr, wer kann denn selig werden?“ (Matth. 19). Doch von der Wahrheit der Forderung dispensiert nicht die Schwierigkeit der Forderung. Bei Juncker[2]) auf ähnliche Gedanken gestoßen zu sein, ist uns eine willkommene Bestätigung der unseren und des Rechts ihrer Brauchbarkeit für unser Thema. Wenn durch etwas dem Vorwurf, das Christentum sei eudämonistisch und egoistisch, der Boden unter den Füßen fortgezogen wird, so geschieht es durch den Hinweis auf die Konsequenz unserer Ausführungen über Freiwilligkeit und Freiheit, d. h. durch den Nachweis, daß im Ideal aus der Freiheit des Menschen neben Gott die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens geworden ist. Wo ein eigentliches Motiv nicht mehr vorhanden — und

---

[1]) ψ 40, 9. Ebr. 10, 6 „deinen Willen tue ich gern“. Die Kombination von ψ 40, 9 und Jer. 31 (s. o.) vollzieht schon Ebr. 10. — Eine größere Abhandlung über das „Gern“ in der Religion ist in Angriff genommen.

[2]) Juncker gibt diese seine Gedanken in dem Zusammenhang, daß er die verschiedenen Motivationen des Willens im Christentum und ihre Grenze bespricht. — Auf ganz anderem Wege kommen wir dazu, nämlich durch das von Anfang an als fundamental betonte Moment der Art des Eintritts und Durchführung des Verhältnisses.

das ist der Fall, wenn der „christliche Charakter“ (Juncker) tut, was er tun muß, ohne es zu wissen —, da ist das Motiv der Lohnsucht vollends ausgeschlossen.

§ 2. Die Unfreiwilligkeit in der Zwecksetzung im christlichen Lohnverhältnisse.

Noch befinden wir uns bei der Frage nach der Freiheit des Menschen, wenn wir unter der Überschrift: „Die Unfreiwilligkeit in der Zwecksetzung“ im Gegensatz zu dem selbstzwecklichen Vorgehen der „Lohnarbeiter“ von den sich selbst bescheidenden, den von Gott und nicht von ihnen selbst gesetzten Zweck des Verhältnisses anerkennenden Jüngern des Herrn reden. Bedeutet die Art des Eintritts (§ 1) den Anfang, die Art der Durchführung die Mitte, so bedeutet die Art des dem Verhältnisse gesteckten Zieles das Ende und die Vollendung desselben. Von der Weise, sich zu dem Ziel zu stellen und ihm zuzustreben, hängt es ab, ob eine tatsächliche Vollendung, ob die Vollkommenheit (Matth. 5, 48) das Endresultat des Verhältnisses ist. Haben wir vom Lohnverhältnis mit Gott, das als solches Gott gegenüber falsch ist (Kap. 1, § 3) und von einem Lohnverhältnis mit Menschen da, wo Liebesordnung innerer Art das Rechte wäre, Kap. 1, § 3, Kap. 4, § 5, Nr. 1 gesprochen, so wollen auch hier beide Arten beachtet sein. Freilich wird des Vorteils wegen, den die zusammenhängende Besprechung einer Stelle, die beide Arten berührt, uns bietet, nicht so scharf in der Ausführung geschieden werden dürfen. —

A. Die Demut als die selbstlose Anerkennung des gottgesetzten Zweckes des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

1. *Ausführung.* Matth. 6, 1—18 bildet ein großes Ganzes. Auf unsere Gerechtigkeit acht zu geben, fordert thematisch V. 1; V. 33 verlangt das Trachten nach der Gerechtigkeit Gottes. Die Gerechtigkeitsübungen sollen nicht vor den Leuten geschehen (V. 1—18), und Hilfe soll man nicht von den Menschen erwarten, sonst ist das Sorgen unvermeidlich (V. 19—34). Wie wir uns um die

alltäglichen Bedürfnisse nicht Sorgen machen sollen, wohl aber — wie die Hausfrauen in ihrer Art — Besorgungen machen, so soll uns das Urteil der Menge und der Menschen nicht bekümmern, wohl aber sollen wir uns bis zum gewissen Grade darum kümmern. Die drei Beispiele, an denen die Erfüllung der Gerechtigkeit exemplifiziert wird, sind das Almosengeben (V. 9—11), das Beten (V. 5—6, 7—13, 14—15) und das Fasten (16—18). Wer diese Dinge mit Rücksicht auf die Menschen tut, die davon Notiz nehmen sollen, verfolgt selbstgesetzte und darum hier auch selbstsüchtige Zwecke. Wer in Dingen, die recht getan, von Gott belohnt werden, auf den Lohn von Menschen hofft und den Lohn Gottes trotzdem nicht zu verscherzen wähnt, der wird hören müssen: Er hat seinen Lohn dahin. Die Gefahr liegt am nächsten und ist am verzeihlichsten beim Almosengeben. Hier tritt das eigentümliche Verhältnis auf, daß das falsch gehandhabte Almosengeben nicht nur den Leuten geschieht, sondern auch vor den Leuten, wobei natürlich die Leute, vor denen es geschieht, im Vergleich mit denen, an denen es geschieht, in der Regel den weiteren Kreis bilden werden. Am unverzeihlichsten ist das Tun „vor den Leuten" beim Beten, das mit den Leuten vor allem und insofern zu tun hat, als diese im fürbittenden Gebet vor Gott gebracht werden sollen. Gebet ist Sammlung, hier aber ist Zerstreuung. Gebet ist Verkehr mit Gott, hier aber ist Verkehr mit den Menschen. Im Gebet denkt man an Gott, hier wird an Menschen gedacht. Das Fasten steht gleichsam in der Mitte der beiden andern Gerechtigkeitsbetätigungen. Die einzige Beziehung des Almosengebens scheint auf die Außenwelt, die einzige Beziehung des Betens auf Gott und die Innenwelt gerichtet zu sein; beim Fasten spielt Gott und Mensch eine Rolle, insofern man sich durch das Lösen aus den Zusammenhängen mit der Welt zu Gott erheben will. Fastet man nun aber vor den Leuten, so sinkt man eben dahin zurück, woraus man sich erheben wollte. Ein doppelter Fehler liegt bei diesen falschen Übungen vor. Einmal man verfolgt einen selbstgesetzten Zweck, während der Zweck schon anderweitig

gesetzt ist. Und dann verfolgt man den selbstgesetzten Zweck, ohne den Zweck, der in der Übung der Idee nach liegt, rundweg aufzugeben.

Diese Selbständigkeit in der Wahl des Zweckes und die Doppelheit des Zweckes vermeidet z. B. Paulus, wenn er 2. Kor. 2, 17 sagt, daß er nicht vor den Leuten, sondern — *κατενώπιον τοῦ θεοῦ* redet. —

Daß die Matth. 6, 1 ff. fixierten Fälle nicht einzig dastehen, zeigt der fruchtbare Vergleich von Matth. 6, 1 mit Röm. 2, 29 und Eph. 6, 7. 8. Stellen wir einmal die inhaltlich negativen Aussagen von Röm. 2 auf die eine Seite, so gehören dahin: „ein Jude, der auswendig ein Jude ist“, „die Beschneidung, die auswendig im Fleisch geschieht“, „die Beschneidung, die in Buchstaben geschieht“, „das Lob von Menschen“. Auf der andern Seite sind die positiven Aussagen: „der Jude, der inwendig verborgen ist“, „die Beschneidung des Herzens“, „die im Geist geschieht“ und „das Lob von Gott“. Der äußerlichen Leistung des äußerlichen Menschen entspricht die äußerliche Art des Lohnes, der innerlichen Tat des innerlichen Menschen entspricht die innerliche Art der Anerkennung. Das Lob von Menschen figuriert dabei als etwas nicht zu hoch zu Schätzendes. Und gewiß „befördert“ das Menschenlob den Gelobten häufig „wie die Eilpost ein Paket ohne Wert geraden Wegs ins Verderben.“ [1]) Dem steht der unbedingte Wert des göttlichen Urteils entgegen. Dasselbe Kap. 2 des Römerbriefes spricht auch vom Gerichte Gottes. — Wiederum beides: das Gericht Gottes und die Erweisung Gottes als des gerechten unbestechlichen Richters finden wir modifiziert Eph. 6, 7—9. Da man nicht Menschen, sondern Gott dient, bei dem kein Ansehen der Person gilt, während Menschen Partei ergreifen, kann man sich darauf verlassen, in Gott einen gerechten Richter zu finden. Matth. 26, 1 ff. bringt auch beide Momente, nur daß Menschen und Gott so entgegengesetzt werden, daß das Reflektieren auf die Anerkennung der Menschen (Röm. 2, 29

---

[1]) Ein Vergleich von Rowel, des Verfassers der „Briefe aus der Hölle“.

ist die Anerkennung selbst genannt) die Anerkennung Gottes hinfällig macht.

Es ist Matth. 6, 1 ff. auch der Abschnitt, in dem die Demut, die den Zweck da sucht und findet, wo er ist, einen klassischen Ausdruck gefunden hat. „Wenn du Almosen gibst, so laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut, auf daß dein Almosen verborgen sei.“ Ist mit diesem Verborgensein im Vergleich mit dem Kohortativsatz nichts Neues gesagt, so heißt es, daß dein Almosen v o r d i r verborgen sei. Da aber der Sprachgebrauch *ἐν τῷ κρυπτῷ* und die sonst anzunehmende Tautologie um so weniger passend wäre, als das Tun selbst als Zweck des Tuns erschiene, so ist zu ergänzen, „daß dein Almosen v o r d e r W e l t verborgen sei“, wofür positiv spricht: einmal, daß das Verborgenhalten vor der Welt dem Zeigen vor und dem Preisen lassen von der Welt korrespondiert, und dann, daß der gute Gedanke herauskommt: Was dir selber mehr oder weniger verborgen ist, soll auch den andern verborgen bleiben. Beides im letzten Satz Gesagte steht in dem innern Zusammenhang, daß das, dessen ich mir nicht bis zur Fähigkeit des Aussprechens bewußt werde, ich nicht aussprechen kann, demzufolge es andere durch mich nicht erfahren können. Es ist die seligste Unterlassungstat, deren der Mensch in seiner Demut fähig ist, — so recht im Gegensatz zu all den vielen Unterlassungssünden, deren er sich schuldig macht —, daß seine linke Hand nicht weiß, was die rechte getan hat und tut. Das Kind, das nichts davon ahnt, daß die Erwachsenen aufgefordert werden, so zu werden wie die Kinder, ist das rechte Kind. Von dem Kind dagegen, das durch die vielen verderblichen Bemühungen und Bewunderungen endlich auf sich als ein Wunderkind aufmerksam geworden, gleicht dem Schmetterlinge, auf dessen Flügeln die derben Finger des unvorsichtigen Fängers abgedrückt sind. Die, denen Gutestun zur Natur, zur Gewohnheit, zum Bedürfnis geworden ist, sind eben die, die fragend aussehen, wenn sie auf ihre Taten angeredet sind (Matth. 25). Jesus erscheint Matth. 25 im Gerichte als der dankbare, dem das Gute zuteil geworden ist. Während es den E m p f ä n g e r ziert, zu ge-

denken und sich zu erinnern, so ziert es den Geber, zu vergessen und zu ignorieren das, was geschenkt ist. Der rechte Geber ist einfältig, während, wie wir oben zeigten, der falsche Geber einen doppelten Zweck verfolgt. Den fröhlichen Geber, der mit der Person des einfältigen Gebers identisch ist, hat Gott lieb (2. Kor. 9, 7); der dagegen, der auf Gegengaben wartet und mit ihnen bei seinem Geben rechnet, hat sich eben damit nur zu Menschen in Beziehung gesetzt, aber nicht einmal in die der Liebe, sondern in die des Rechts und des Lohns. Nicht Buch zu führen über die gegebenen Gaben, das ist die Art dessen, der Gott gleich „niemand aufrückt" (Jak. 1), was er gegeben. Es ist ein feiner zarter Zug von Luk. 17, 10, daß es nicht heißt: „Dann werden die Herren sprechen: Ihr seid unnütze Knechte gewesen", sondern: „Dann sollt ihr sagen: Wir sind unnütze Knechte."

Das ist die beste Selbsterkenntnis, das Gute des Selbst nicht zu erkennen. Gott ist nur imstande, den ἀσεβής (Röm. 4, 4 ff.) zu rechtfertigen. Die ἐργαζόμενοι binden Gott, der alle, auch sie begnadigen und beseligen möchte, die Hände. Selbsterkenntnis ist in erster, wenn auch nicht in einziger Linie, Sündenerkenntnis. Denen, die sich für gesund halten, ist nicht zu helfen. Für die, die sich krank fühlen, sagt Gott: Ich bin dein Arzt (Exod. 15). Wo die Selbsterkenntnis fehlt, da fällt auch das Urteil des Herrn negativ aus: Ich habe euch nie erkannt (Matth. 7, Luk. 13). Und doch wie viel haben gerade diese, bei denen die rechte Selbsterkenntnis fehlt, von ihren Taten zu erzählen: geweissagt, Teufel ausgetrieben und viele Taten getan! Aber gerade sie nennt Jesus Übeltäter! Da nützen alle äußeren Beziehungen, die man zu Jesus hat, nichts; sie erheben sich vielmehr als Anklagen des Inhalts, daß jene um so leichter Gelegenheit hatten, mit ihm in wirkliche Gemeinschaft zu treten. Was nützt alle Tischgemeinschaft mit dem Herrn? Ein Judas kann man doch sein! (Luk. 13, 25/4; vgl. Kap. 3 bei der Besprechung von Matth. 20, 1 ff.). Wer selber von sich viele Vorzüge zu nennen weiß, wird bewirken, daß alle anderen — vollends Gott — verstummen. Wer nichts aus

sich macht und von sich redet, auf dessen Seite stehen Gottes Taten und Worte. Es ist nicht nur der Pharisäer von Luk. 18, der so viel von sich zu erzählen weiß, wie wir an den übrigen Zitaten sehen. Die Verheißung haben die bußfertigen Zöllner, die sich als Sünder und ἀσεβεῖς wissen, und der Gnade Gottes sich in die Arme werfen: Gott sei mir Sünder gnädig! So werden die, die auf Grund ihrer Werke auf Lohn hoffen, „ihren Lohn dahin haben“; aber die, die auf Strafe gefaßt waren, sind die Erben der Gnade. Daher werden die ersten bitter enttäuscht werden — etwas Furchtbares am Lohnverhältnis! — und die letzten freudigst überrascht werden — etwas Schönes am Gnadenverhältnis! Die, die als Verstandesmenschen ihr Verdienst auf Heller und Pfennig schätzen konnten, müssen nun gerade sich verrechnet haben. Die andern, die nicht gerechnet haben, können auch keinen Rechenfehler gemacht haben. Nicht überrascht werden zu können, ist das traurige Los der Lohnarbeiter im göttlichen Weinberg; nicht enttäuscht werden zu können, ist die Gnadengabe Gottes. Wir haben damit nur die Bibel reden lassen: Matth. 20, 1 ff.; Matth. 25; Luk. 13; Matth. 7 und glauben uns auch nicht außerhalb unseres Themas zu befinden; denn wo bedacht wird, daß die Sünde objektiv allen Lohn ausschließt, und daß das Bewußtsein der Sündhaftigkeit auch subjektiv jeden Lohngedanken, der an Lohnsucht grenzt, unmöglich macht, wird dem Christentum Eudämonismus nicht vorgeworfen werden dürfen. Nicht um des Lohnes willen handelt der Christ, wie Christus will und Gott befiehlt, sondern weil er nicht anders kann, weil er so handeln muß. Zur Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis kommt auf der christlichen Höhe die Freiwilligkeit der Durchführung. Wie aber auch sie zu einem Zwang, zu einer Unfreiwilligkeit wird, zeigt der Umstand, daß man gut handeln muß. Die Treue Gottes haben wir gewissermaßen als etwas Unfreiwilliges bezeichnen müssen. Und wenn wir daneben das Verhalten der Menschen als etwas, das freiwillig geschehe, hinstellten, so schien beides auseinanderzuklaffen. Die Kluft aber füllt sich, wenn wir, auch bei den Menschen die Freiwilligkeit nur als ein

Durchgangsstadium betrachtend, die Unfreiwilligkeit im angegebenen Sinne für das Allergewaltigste halten. Etwas zu tun, weil man nicht anders kann, und etwas immer wieder in dieser Weise zu tun, scheint mechanisch zu sein. Doch denken wir, wird folgende Erwägung den Tadel, der darin scheinbar liegt, beseitigen. Ist's etwas Tadelnswertes, wenn einem das Gute zur Gewohnheit geworden ist? — Nimmermehr: Nicht mehr aber besagt und nicht mehr darf besagen jenes Wort vom mechanischen Tun des Guten. Ist Feier Sünde? Nimmermehr! Das Gute tun, wenn man es gewohnt ist, ist aber nichts anderes als spielende Anwendung und Darstellung des Gewonnenen und Errungenen. Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe (Matth. 13). Wer eine Stufe des Gutseins erklommen und auf ihr sich frei und sicher zu bewegen weiß, wird bei fortgesetzter sittlicher Arbeit unter göttlichem Beistand die nächste Stufe erreichen. In gewissem Sinne sind allerdings damit die früheren Stufen als Vorstufen überwunden; als Entwicklungsstadie behalten sie klar ihr jeweiliges geschichtliches Recht. Und dieser Vorgang wird sich fortsetzen bis zur Vollendung. Dann wird die große Feier sein, die nun freilich nicht Müßiggang ist, sondern Tätigkeit, denn auch Feier ist Tätigkeit.

Das ist der *μισθός*, den Gott denen, die ihn lieben, zu geben hat. Das ist der Abschluß des Lebens dessen, der auf Lohn nicht rechnet, der ebensowenig bei seinem Verhältnisse mit Gott den Zweck willkürlich setzt, als er freiwillig tut, was er tut; denn er tut's, weil er es tun muß und nicht anders kann. Und er kann es nicht anders, weil Christus und seine frohe Botschaft es ihm angetan hat. Legt man darauf den Ton, daß er nicht anders kann, so ist der Grund seines Tuns die Grundlosigkeit. Doch betont man den Grund dieses Nichtanderskönnens, so ist Christus, Gott und das Evangelium das Motiv seines Handelns (Matth. 5, 10. 11; 19, 29; 10, 39; 25, 46; 19, 21). Wer in diesen Motiven das der Lohnsucht wiedererkennt, mag ungestört das Christentum auf Eudämonismus und Egoismus verklagen.

2. *Abgrenzung.* Das unreflektierte Wesen der Demut und ihren ewigen μισθός haben wir zu zeichnen versucht. Wir sind auf die Entgegnung gefaßt: Ist solch unreflektiertes Wesen überhaupt möglich? Redet nicht die Heilige Schrift anders? Ist's nicht, als wenn 2. Tim. 4, 7 die „Leistung" beschrieben werde mit den Worten: „Ich habe einen guten Kampf gekämpfet, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten", auf die der „Lohn" folgen müsse, den V. 8 nennt, „hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter geben wird?" Sagt nicht Ebr. 11, 26 ganz deutlich, daß auf das „Ansehen der Belohnung" eine Belohnung steht? — Wir erwidern, daß, so gewiß das berechnende reflektierte Wesen der Unfreiwilligkeit in der Setzung des dem Verhältnisse mit Gott gesetzten Zweckes schnurstracks widerspricht, ebenso gewiß die „Heilsgewißheit" (wie wir einmal kurz sagen wollen) und begründete Hoffnung[1]) der stillen Demut nicht widerspricht. Und Heilsgewißheit ist's, aus der 2. Tim. 4, 7 f. und Ebr. 11, 26 gesprochen sind. Drum haben wir auf jene Entgegnung diese Abgrenzung auszuführen.

Die Forderung der Demut scheint — wir gehen auf Ebr. 1, 26[2]) näher ein — damit nicht übereinzustimmen, daß die „Belohnung ansehen" als Kraft und Grund zu einem lobenswerten Verhalten gepriesen wird. Es ist eben Schein. Der Lohn, der dem reflektierten Wesen zu teil wird, ist ein zeitlicher und vergänglicher. Ebr. 11, 25 wird aber gerade das Zeitliche (die Sünde) gegenüber der Belohnung hintangesetzt. Die Belohnung kann mithin nichts Zeitliches sein, muß etwas Ewiges sein und ist das ewige Leben. „Die Belohnung ansehen" enthält überdies nur zwei Momente, über deren Berechtigung im Gebiete der Ethik ein Zweifel nicht aufkommt. Man muß eine Sache erst einmal kennen (notitia) und sich ein mehr oder weniger klares Bild von ihr und ihrer Art machen können, wenn

1) ἐν ἐλπίδι ἐσώθημεν.
2) Vgl. die von Menken zitierte Stelle der Homilien.

man um ihretwillen etwas „tun, lassen oder leiden“ [1]) will, sodann muß man diese Sache, von der man Notiz genommen, auf sich selber anwenden, soll zuversichtliches Handeln entstehen. So wahr diese beiden Punkte von Lohnsucht nichts enthalten, so wahr bedeutet das Ansehen der Belohnung die rechte Mitte zwischen Lohnsucht einerseits und zwischen hoffnungstrüben oder gar hoffnungslosen Zweifeln hinsichtlich der zukünftigen Dinge. Viele meinen, es lohne sich nicht um die von Gott verheißene Belohnung, sie sei nur dazu erfunden, um die armen Menschen „dumm zu machen“, sie zu vertrösten, wo Grund zum Trost nicht vorhanden, und sie in die Schranken ihrer Armut zurückzuweisen und ihnen Geduld anzuempfehlen. Sie halten in dem gekränkten Stolz, für die Dummen gehalten zu sein, während sie sich doch so klug dünken, diese Betrugsversuche zu merken, jede himmlische Belohnung des Ansehens nicht für wert, für unansehnlich. Sie wollen sich für jenen vermeintlichen Betrug rächen und schaden sich selbst, sie glauben Betrug zu wittern und betrügen sich selbst, ohne betrogen zu sein. Was sie nicht sehen, ist nicht vorhanden. Daß es ein geistiges Organ den geistlichen Dingen gegenüber gibt, das man auf Grund des edelsten irdischen Organs „Sehen“ nennt, ist ihnen fremd. Vom Standpunkt des Christentums aus sind sie „die, die keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4), wobei sie sehr wohl das ganze Herz voll Hoffnungen haben können. Doch ihre Hoffnung ist grundlos, unsere Hoffnung aber hat Grund. Nur im Grund und Boden können Anker (*ἄγκυρα* Ebr. 6, 19) haften. Ein Anker aber ist die begründete Christenhoffnung. Sie ist derartig begründet, daß wir sogar einem jeden, der nach dem Grunde unserer Hoffnung fragt, zur Antwort und Verantwortung bereit sind (1. Petr. 3, 15). Von dem Grunde der Hoffnung kann nur der Rechenschaft ablegen, dessen Gott „der Gott der Hoffnung“ ist (Röm. 15, 13); während *οἱ ἔξω* nur Götzen der Hoffnung haben. Bei ihnen ist nur das grundlos, was auf ihrer Seite liegt, nämlich die Hoffnung. Unsere Hoffnung aber ist begründet,

[1]) So Monken fortwährend.

weil das, was auf Gottes Seite liegt, grundlos ist, nämlich seine grundlose Gnade, „der Abgrund der Barmherzigkeit“. Indem man das ewige Leben, das Gott aus grundloser Güte gibt, als einzigen Zweck anerkennt und ohne Nebenabsichten verfolgt, ist der Blick in die Zukunft weder Schwankungen der Hoffnung noch Übertreibungen der Gewißheit unterworfen; er ist ruhig, klar und männlich.

B. Die selbstlose Hingabe und Liebe als Anerkennung des gottgesetzten Zweckes im Verhältnis zwischen Mensch und Mensch.

Ist die Demut in dem auf dem Grund der Gnade errichteten Verhältnisse das Mittel zu dem Zweck, den Gott setzt, so ist der eventuelle Verzicht auf äußere Vorteile, Vorzüge und Bevorzugungen die rechte Weise im Verhältnis zu den Menschen. Und zwar ist mit dem gradweisen Abnehmen an äußeren Gütern ein entsprechend gradweises Wachsen innerer Gaben und Kräfte zu verzeichnen. Wer Gott gegenüber seine Rechte, wirkliche und vermeintliche, nicht geltend macht, wird Gottes Kindern gegenüber nicht anders verfahren können. Doch wer selbst Gott gegenüber, d. h. selbst da, wo er keine Rechte im strengen Wortsinn hat, Rechte sieht und auf Rechte pocht, der wird sicherlich den Menschen gegenüber, im Verhältnis zu denen eher von Rechten geredet werden kann, „seiner Ehre nichts vergeben“ wollen.

1. *Ausführung.* a) Da der μισθός doppelter Natur sein, da er in Worten und in Taten bestehen kann, so kann auch der Zweck, den man mit seinem Tun verbindet, doppelter Natur sein. — Die einen rechnen auf der Menschen „Beifall“ und stecken sich damit ein selbstgewähltes Ziel, die andern erhalten dagegen wie etwas Selbstverständliches Gottes „Wohlgefallen“, haben sie doch getan, „was Gott gefällt“ und wissen sie sich doch seit dem Eintritt Jesu in die Welt als ἄνθρωποι εὐδοκίας (Luk. 2, 14 c.). Wiederum „hoffen“ die einen auf menschliche Geschenke, wollen sich wieder vergelten lassen (Luk. 14, 12—18), was sie andern getan; die Jünger des Herrn dagegen folgen seinen Worten,

die das gerade Gegenteil fordern (Luk. 14, 12—14), und denken nicht an eine Vergeltung durch Menschen, sondern höchstens an Vergeltung durch Gott; doch hat dieser Gedanke nichts Häßliches an sich und für sie nichts Quälendes.

Dies sind Gesichtspunkte. Ausführungen knüpfen wir an Luk. 6, 32—35 an. Das Verfahren der hier beschriebenen abschreckenden Beispiele hat etwas Kaufmännisches. Der Zöllner und Sünder Benehmen und derer, die ihnen gleichen, beruht auf dem „du bist dran“ der Revanche. Auch ihre Stimmung den Dingen gegenüber, die da kommen sollen (Luk. 21, 26), wird *ἐλπίζειν* genannt. Ist das aber christliche Hoffnung? —

Eine bestimmte Art des Hoffens ist das Ausspähen, das in die Ferne sehen. Spähen heißt speculari. Als deutsche Bedeutung für speculari findet man „auskundschaften, belauern, spionieren“ in den Lexicis verzeichnet. Damit ist die mala pars des Hoffens genannt. Auf das nicht selten mit Ränken verbundene kaufmännische Treiben führt auch die Bedeutung „auskundschaften“, das sehr wohl mit der „Kundschaft“ eines Kaufmanns zusammenhängen kann; darauf führt die Germanisierung von speculari = spekulieren. Auf etwas spekulieren, sich auf etwas „spitzen“ möchten wir daher als Bedeutung des Luk. 6 verwendeten *ἐλπίζειν* vorschlagen. Der Widerspruch, der entsteht, wenn man einmal bedenkt, daß die rechten Christen Luk. 6, 35 als *μηδὲν ἐλπίζοντες* erscheinen, und dann, daß sie sonst gerade die sind, die Hoffnung haben (so nicht nur der Apostel der Hoffnung, Petrus, sondern auch Paulus), löst sich ohne weiteres, wenn man solch eine Übersetzung anwendet. Wir haben, wenn man so will, an Luk. 6 eine Stelle, wo der Begriff der christlichen Hoffnung richtig und scharf gegen den der menschlichen Hoffnung abgegrenzt wird. Ungemein interessant ist für die Herbeiziehung unseres „spekulieren“ der Vers: „die Hoffnung, die man siehet, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man das hoffen, das man siehet? So wir aber des hoffen, das wir nicht sehen, so warten wir sein durch Geduld“ (Röm. 8, 24. 25). Es ist, als ob man sich be-

mühte, die Doppelnatur des speculari wiederzugeben, dem doch einmal ein Sehen, Spähen zugrunde liegt, und das sich andererseits näher charakterisiert als ein in die Ferne sehen, als ein Ausspähen, was das Moment der Zukunft, das die Hoffnung in sich schließt, ausmacht. Die Hoffnung, die die Zöllner usw. haben, ist im Grunde eine Hoffnung, die man siehet. Sie sehen die erfüllte Hoffnung so deutlich vor sich, wie der noch arbeitende Lohnarbeiter den Lohn vor sich sieht. Ist das aber der Fall, dann ist ihre Hoffnung keine Hoffnung mehr. Doch wird sich mit dem letzen Unterscheidungsversuch christlicher und nichtchristlicher Hoffnung die Frage nach dem wirklichen Unterschied nicht endgültig beantworten lassen. Denn gewiß ist auch der Christ der Erfüllung der Hoffnung, er sieht sie gleichsam auch vor sich. Nach der Ruhe und Unruhe der Hoffnung ist der Unterschied schon genauer bestimmt. Unangreifbar wird er, wenn man vom formalen Bestimmen aufs materiale übergeht und den Inhalt der erfüllten Hoffnungen vergleicht. —

Das Rechnen mit Lohn ist ohne Zweifel ein Hoffen; ohne Zweifel aber ein unchristliches Hoffen. Wieder ist ohne Zweifel das christliche Hoffen das gerade Gegenteil von jenem. Was will da noch der Vorwurf der Lohnsucht? —

Auf Grund dieses Ergebnisses hat Luk. 6, 32 ff. folgendes Gesicht. Wo man spekuliert und darauf reflektiert, daß man wieder erhält und nicht ohne Vorteile weggibt, da hat man keinen Dank [1]) zu gewärtigen. Dies Spekulieren, bei dem man das Gleiche wiederzubekommen „hofft", ist eine Vorstufe [2]) zu dem kaufmännischen Spekulieren, bei dem man mehr als das Gleiche wiederzuerhalten hofft, und nicht gern zum „Einkaufspreis" verkauft. *χάρις* (Gnade, die der Mensch dem Feinde gegenüber übt) muß man aber auch da walten lassen, wo man *ἀχάριστον* vor sich hat,

[1]) Nicht nur *ἐλπίζειν* steht Luk. 6 in ungewöhnlicher Bedeutung, sondern auch *χάρις* ist hier im Begriff einer Zwitterbedeutung, nach der *χάρις* auch Undank (vgl. Lohn im Sinne von Strafe, s. o.) heißen kann, Vorschub zu leisten.

[2]) Kaufmännisches Benehmen Gott gegenüber s. u.

dann wird die χάρις (als „Lohn" von Gott) nicht ausbleiben. Der Spekulant gibt nicht, sondern gibt nur weg, der Reflektierte empfängt nicht, sondern empfängt nur wieder. Er gibt in der Sicherheit (die als solche natürlich leicht trügt; denn unbetrogen ist nur Gewißheit), bald einmal mindestens ebensoviel zu nehmen (ἀπολαβεῖν V. 34); er nimmt in dem Gedanken: Ich habe recht gerechnet. Er hält, wiewohl er auch weggibt, die Seligkeit des Nehmens für größer, als die des Gebens (Akt. 20).

Wenn sich jene Spekulanten irren und verrechnen, so ist das eine Strafe für sie.

Furcht und Hoffnung sind die Stimmungen der Menschen der kommenden Zukunft gegenüber, Strafe und Lohn die Vergeltungsweisen Gottes in der eingetretenen Zukunft. Furcht und Hoffnung, Strafe und Lohn.

Auch von seinen Feinden soll man lernen. So lerne denn der „Lohn" von der mit herbeizuziehenden „Strafe" und die „Hoffnung" von der „Furcht".

Wenn wir Furcht und Hoffnung in eine Reihe mit Strafe und Lohn stellen, so ist damit über die Furcht präjudiziert, so ist sie als etwas Strafwürdiges, als etwas Unwürdiges gefaßt. An sich ist Furcht, sowie auch Hoffnung eine vox media.

Furcht vor Menschen ist verwerflich, Furcht vor Gott im Sinn der Gottesfurcht erfreulich. Hoffnung auf Menschen, wo sie nicht helfen können und sollen, ist kläglich, Hoffnung auf den Gott der Hoffnung ersprießlich. Durch Menschenfurcht, wovor Matth. 10, 28 warnt, wie durch Hoffnung auf Menschen, wovon Ebr. 10, 35 abrät, gibt man seinen freien Willen, die Entscheidung über sich selbst an einem Punkte auf, an dem die Probe zu machen wäre, ob man wirklich recht frei ist, und man begibt sich in die Knechtschaft und das Abhängigkeitsverhältnis derer, vor denen man sich fürchtet und auf die man hofft. Dagegen ist die Furcht vor Menschen, die Ehrfurcht ist, die Hoffnung auf Menschen, die persönliches Vertrauen eingibt, dagegen ist die Furcht vor Gott, die Gottesfurcht ist, und das „Hoffen auf ihn, der es wird wohl machen" (Ps. 37),

zwar sicherlich auch eine Abhängigkeit. Doch das sind alles keine Bande, das ist jedesmal ein Band; das sind keine Ketten, das ist jedesmal eine Liebeskette. Wer wollte nicht lieber dem Übergeordneten sich hingeben als dem Gleichgestellten! Wer zu wählen hat, bei welcher Art von Herrschaft er dienen kann, sollte dem die Entscheidung so schwer sein? —

Stellt man also so zusammen: „Furcht und Hoffnung, Strafe und Lohn", so ist wesentlich Menschenfurcht und Hoffnung auf Gott gemeint; auf jene folgt die Strafe, auf diese der Lohn, und beides von Gott. Nimmt man aber auch Furcht in bonam partem, so lautet die Zusammenstellung: Furcht und Hoffnung, Lohn und wieder Lohn. Nur wo rechte begründete Hoffnung ist, entspricht sie ihrer Idee, nach der sie die allmähliche innere und sachgemäße Vorbereitung auf die Zukunft ist, die so notwendig ist, daß sie soeben hinreichen wird, daß wir nicht sterben, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen, sondern das ewige Leben haben. Die Attribute, die wir unserer Vorbereitung gegeben, stimmen alle nicht auf die Vorbereitung derer, „die draußen sind". — Die Hoffnung, die ferner ihrer Idee nach ein Beweis von der größeren oder geringeren Unzulänglichkeit der Gegenwart ist, wird für uns nicht zuschanden werden, sondern es wird ihre Erfüllung uns mit unserer Hoffnung in dem Maße zu Ehren bringen, daß alles weitere Ausschauen nach größerer Herrlichkeit, — das Charakteristikum des Menschen im Pilgrimsstand, vollends der Nichtchristen — für immer ein Ende haben wird, nachdem wir von einer Klarheit zur andern Klarheit hindurchgedrungen sind. Mit Juncker huldigen wir dem Grundsatz, daß Detailfragen nicht beantwortet werden können, wo der große Hintergrund der Einzeluntersuchungen nicht beleuchtet wird. Wo der Hintergrund dunkel, da erscheinen die Dinge im Vordergrund in ungebührlichem Licht. Die Dinge des Vordergrunds aber schwinden zusammen, die einen leicht umflossenen Hintergrund haben. Wir haben eben auf freiem Felde gestanden und deshalb mehr vom Horizont gesehen, als im Zimmer der Großstadt möglich ist. Daß wir nicht

zu viel für unseren Zweck gesehen, sagen die beiden Absichten, die zutage treten sollten: 1. Ist von Eudämonismus zu reden, wo christliche Hoffnung ist? — Deckt sich nicht vielmehr die unchristliche Hoffnung mit Eudämonismus und Egoismus, mit Lohnsucht und Selbstsucht? 2. Unser „grundlegendes Moment" spielte eine bedeutsame Rolle, sind doch Furcht und Hoffnung Gemütsbewegungen, durch die man aus dem Zustand selbstherrlicher Selbständigkeit in den der schmählichen oder seligen Abhängigkeit sich begibt.

Daß vom Verhältnis zu Gott hier, wo das Verhältnis zwischen Menschen in der Überschrift stand, viel gesagt ist, während in A das umgekehrte Verhältnis vorlag, ist nichts als ein Beleg der doppelten These: „Nur das Verhältnis zu Gott schafft Wandel im Verhältnis zwischen Menschen" und „der Mensch befindet sich oft gleichzeitig im Verhältnis zu Gott und zu den Menschen."

2. *Abgrenzung.* a) *Ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι* (Matth. 23, 23). Das *ταῦτα* ist Auffassung größerer Gesichtspunkte, *ἐκεῖνα* die Behandlung einzelner Fragen. Ein *ἐκεῖνο* ist es, wenn wir wie in A auf die Ausführung (1) eine Abgrenzung (2) folgen lassen. Wir stellen die Behauptungen voran. Das lieblose und selbstsüchtige Reflektieren und Spekulieren, das durch übertriebene Rücksichtnahme unfreie Wesen ist weit entfernt von dem liebevollen, selbstlosen Rücksichtnehmen auf andere und von dem Verzichtleisten auf eigene Wünsche; Anerkennung suchen, um sie zu finden, ist weit entfernt von dem Finden der Anerkennung, dem ein hastiges beängstigendes Suchen nicht vorhergeht. Beidemal unterscheidet sich das erste vom letzten, wie sich Lobenswertes und Liebenswürdiges von Tadelnswertem und Unwürdigem unterscheidet.

Diese Gegenüberstellungen werden konkret und farbvoll durch die Geltendmachung von 1. Kor. 9, 18 neben Luk. 6, Matth. 6, 1 ff., das wir früher besprochen.

Der Zusammenhang und Inhalt von 1. Kor. 9, 14 ist etwa dieser: „Ich hätte das Recht von meinem Predigtamte zu leben. Mein Ruhm aber ist's, daß ich von diesem Rechte keinen Gebrauch mache. Ich rede von Ruhm?

Worin besteht er denn? Darin, daß ich das Evangelium predige? Nein. Das muß ich ja tun. Ja, wenn ich's aus eigenem Antrieb täte, dann wäre es etwas anderes. Ist das also nicht mein Ruhm und Lohn, was ist es denn? Das ist mein „Lohn", daß ich ohne „Lohn" das Evangelium predige." Es ist die Frage, ob dieser Ruhm, den Paulus dennoch hat, Lohn von Menschen oder von Gott ist. Davon, daß μισθός und καύχημα dasselbe besagen, daß μισθός an zweiter Stelle (V. 18) gewählt ist, um die Penadopie von dem Lohn der Lohnlosigkeit (ἀδάπανον) herauszustellen, gehen wir aus, das setzen wir voraus. V. 15 aber ist καύχημα Ruhm von Menschen, falls Paulus mit Paulus in Einklang ist; denn vor Gott ermangeln wir alle des Ruhms (Röm. 3), und durch Werke haben wir wohl Ruhm, aber nicht vor Gott (Röm. 4). Wechseln nun καύχημα und μισθός V. 18, so ist auch μισθός Lohn von Menschen. „Lohn" von Gott kann es ja gar nicht sein (Kap. 1); Belohnung von Gott könnte es sein, ist es aber wohl auch nicht, da soeben V. 17 die Pflicht Gott gegenüber herausgekehrt ist, so wird es Lohn von Menschen auch deshalb sein. Doch ist's ein berechtigter Lohn und gehört deshalb nicht ins äußerliche Lohnverhältnis, weil der Lohn nicht vorher ausbedungen und vor allem nicht eifrigst nachgesucht ist. Um es kurz zu sagen, es ist die Ehre, die der Mensch, der ehrenwert ist und Ehrenvolles tut, bei seiner Mitwelt genießt; denn im eigenen Leibe hat kein Mensch die Ehre.[1]) Nicht „um Gewinne", sondern „um die Ehre" hat Paulus seine Lebensrolle abgespielt. Er hat nicht geehrt sein wollen, sondern er ist geehrt. Er hat den guten Baum gepflanzt, darum hat der Baum gute Früchte getragen. Ebenso nur wie die guten Taten als etwas Selbstverständliches abfallen, wenn der Mann fromm

---

[1]) So tritt neben den „Lohn" innerer Art im Innern der eigenen Person, von dem wir Kap. 7 § 2, zum Teil auch § 1 reden werden, der „innere Lohn" im Innern anderer, der natürlich auch zum Ausdruck drängen kann. Ein Beispiel anderer Art (nicht Ehre, sondern Dank ist hier der innere Lohn im Innern anderer) bietet der Vers bei Helmstedt: „Es erbaute diese Bänke der edle Jakobsohn, Ihm gilt der Dank als Lohn".

ist, so ist auch die Ehre etwas Naturgemäßes, nichts künstlich Provoziertes.[1]) Paulus sorgt für die ehrenfeste Gesinnung und für die ehrwürdigen Taten, und um die Ehre kümmert er sich nicht. Der Anstoß, den man beständig an unserer Stelle nimmt, als sei sie geeignet, geraden Wegs von Wittenberg nach Rom zu führen, weil opera supererogativa gelehrt seien, ist hinfällig, sobald man an Lohn, Belohnung von Menschen und nicht an Lohn von Gott denkt. Im letzten Fall tritt der Anstoß freilich aufdringlich auf. Unsere Exegese ist nicht anstößig, da ohne Ehre von Menschen jede fruchtbare Wirksamkeit unmöglich ist, da die Ehre eine Gabe Gottes ist. Auf die Ehre verzichtete der am wenigsten, der darauf sah, daß seine Arbeit nicht vergeblich im Herrn sei (Deuterojes., 1. Kor. 15). Daß der Apostel der Rechtfertigung, der aus dieser seiner Grunderfahrung alle Konsequenzen zieht, auch die Grenzen derselben gezogen hat, ist eine interessante Beobachtung. Wenn wir sagten: „nicht um Gewinn" hätte er „gespielt", so fügen wir, scheinbar dies widerlegend, in der Tat es bestätigend hinzu: „Gewinne hat er nur insofern im Auge, als er ihrer viele gewinne" (1. Kor. 9, 29), gewinne für den, um dessentwillen man alles für „Dreck achten" muß, auf daß man ihn — Christum — gewinne (Phil. 3, 8). Diese Rücksichtnahme ist Liebe. Wiewohl, ja vielmehr, weil Paulus frei ist, macht er sich allen zum Knecht. Es ist die Tat seiner freien Liebe, unfrei zu werden. Nach längerer Wanderung machen wir erst wieder einmal Halt, um über den Einzelausführungen den großen Zusammenhang nicht zu verlieren. —

Wir hatten die vier Hauptbegriffe unserer Untersuchung herausgestellt. Dadurch waren wir in die Lage gesetzt, uns einen doppelten Tatbestand zu erklären. Einmal den,

---

[1]) Darin liegt zugleich unsere Erklärung des schweren Verses 1. Kor. 9, 18, daß nämlich die Tatsache selbst, daß Paulus das Evangelium frei und kostenlos gibt, ihm Lohn ist, die innere Freude daran ihm als μισθός vollauf genügt. Die Reflexerscheinung, die dieser innere Lohn in Paulus selbst in der Welt hat, ist die Ehre. Da es uns in unserer „Abgrenzung" um sie zu tun ist, haben wir sie vorweg für diesen V. 18 als indirekt vorhanden behauptet.

daß Christus trotz der Begriffswandlung, die er vollzieht, ruhig weiter von μισθός redet; sodann den anderen, daß bei Paulus und Johannes der μισθός allmählich, aber sicher zurückgeschoben wird. Jener Befund zwingt uns, auf die Berührungsgründe zwischen Lohn- und Gnadenverhältnis zu achten, dieser, die Unterschiede und Gegensätze zwischen beiden herauszukehren. Da diese Unterschiede sowohl überwiegend sind als auch größeres Gewicht haben, besprachen wir sie zunächst. In diesen Gegensätzen erkennen wir gerade den Grund für jenen langsamen Verdrängungsprozeß. Nach diesen Gesichtspunkten gehen wir die sechs konstitutiven Momente des christlichen Lohnverhältnisses durch.

Im Gegensatz zu der Freiwilligkeit des Eintritts ins eigentliche Lohnverhältnis, der zufolge jeder so viel Bedingungen machen und verwerfen darf, wie er will, ist im Gnadenlohnverhältnis Unfreiwilligkeit des Eintritts ins Verhältnis vorhanden. Charakteristisch ist Jesu Verhalten bei Jüngerberufungen einerseits und andererseits bei Anerbieten zur Jüngerschaft, die von denen selbst, die Jünger werden wollen, ausgehen. Im letzten Fall ist Jesus nämlich merkwürdig abweichend.

Zur Art der Durchführung ist zu sagen, daß sie beim Lohnverhältnis in der Regel eine unfreiwillige sein wird, während sie beim Gnadenlohnverhältnis immer mehr eine freiwillige werden soll. Die Treue Gottes ist ein Verhalten, zu dem er selbst sich verpflichtet weiß, doch natürlich, ohne daß ihm die Durchführung als eine unfreiwillig überkommene Last erschiene. Daß sie für Gott vielmehr den Charakter der freiwillig übernommenen Lust gewinnt, dafür bürgt uns Christus, in dem wir sehen, wie Gott ist. Christi Treue aber bestand darin, daß er sein Gesandtwerden (passiv) wie ein freiwillig begonnenes freiwillig und eines Willens mit Gott durchführte. Auch die Christen sollen bei treuer Pflichterfüllung zu der Höhe hinankommen, daß sie als θεοδίδακτοι tun, was Gott gefällt, weil Gottes Gesetz ihnen ins Herz geschrieben ist.

Ist der Zweck im Lohnverhältnis ein willkürlich gesetzter, so ist im Gnadenlohnverhältnis wieder das gerade Gegenteil der Fall. Wie der Christ in das Verhältnis zu

Gott kommt, ohne danach gefragt zu sein, so ist auch über die Frage nach dem Zweck des Verhältnisses von vornherein entschieden. Der Zweck ist natürlich identisch mit dem materiell bestimmten ewigen „Lohn“ des Christen, mit dem ewigen Leben, Seligkeit (aber nicht Glückseligkeit). Der Lohnarbeiter darf auf sein Recht pochen und auf seine Werke zeigen; der Christ ist demütig und selbstlos. Selbstlos erkennt er den Zweck des Verhältnisses an, den Gott gesetzt hat. Von keiner ἐθελοθρησκεία, überhaupt von keinem eigenwilligen, eigenmächtigen, eigensinnigen Tun weiß der wahre Christ in seinen Gesinnungen und Handlungen. Während der Lohnmensch sich den doppelten Zweck setzt, einmal den Lohn von Menschen (Lob, Preis ff.), und sodann den von Gott noch außerdem zu erhalten (Matth. 6, 1—18), ist der Christ ohne Reflexion über seinen μισθός; er ist einfältig, verfolgt nur den einen und zwar den gottgesetzten Zweck; geht nicht eigene Wege, sondern ist demütig, anspruchslos und nicht berechnend. Er denkt an Gott und betet; er gibt und will dem, dem er gibt, helfen, und „rückt es niemand auf“; er fastet, aber nicht um von den Leuten gesehen zu werden, sondern um desto leichter in die Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Gott eintreten zu können. Er fühlt sich als einen ἀσεβής und unnützen Knecht. Nicht um selbstsüchtig gewählten Lohnes willen ist er gut, sondern um „Christi“ und „um des Evangelii willen“. So nimmt sich das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott aus, wenn man es unter dem Gesichtspunkt unseres zweiten konstitutiven Momentes betrachtet.

Das rechte Verhältnis des Menschen zum Menschen, unter demselben Gesichtspunkt betrachtet, ist auch durch Selbstlosigkeit gekennzeichnet, nämlich durch hingebende, aufopfernde Liebe, die das gerade Gegenteil ist von dem kaufmännischen Wesen derer, die auf Wiedervergeltung da sinnen, wo es sich um solche zarten, inneren Dinge handelt, wie Lieben, Grüßen, Besuchen, Einladen. Gott gegenüber ist der Christ ein hoffender, und zwar hat er Grund zur Hoffnung. In seinen Liebestaten an den Menschen dagegen ist der Christ ein μηδὲν ἀπελπίζων. Dies

Hoffen von Menschen ist ein Spekulieren (speculari). Die begründete Hoffnung des Christen, die evangelische Heilsgewißheit ist die Gemütsverfassung und Herzensstellung, die alle lohnsüchtigen Gedanken Gott und den Menschen gegenüber unmöglich macht. Die Hoffnung, mit der der Christ beweist, daß die Vollendung noch nicht erschienen ist, die Hoffnung, die ihn innerlich auf die Vollendung vorbereitet, schützt den Menschen einerseits vor gottlosem Hochmut, in den die Lohnarbeiter verfallen, andrerseits vor selbstsüchtiger Lieblosigkeit dem traurigen Schicksal der Eudämonisten und Egoisten.

Kapitel 7.

Die beiden das Verhältnis von christlichem Lohn und christlicher Leistung betreffenden Momente.

§ 3.[1]) Qualitative Äquivalenz von christlichem Lohn und christlicher Leistung.

1. *Apriorische Antwort und gewöhnliche Methode.* Die Frage nach der Äquivalenz des christlichen Lohnes und der christlichen Leistung, die das dritte konstitutive Moment bildet, kann nach dem Gesagten kaum noch eine Frage sein. Wo der christliche Lohn als direkter Gegensatz des Lohnes schlechthin erfaßt ist, wird die Antwort, daß von tatsächlicher Äquivalenz nicht die Rede sein kann, keinem schwer fallen. Luk. 6, 34 ist das Wesen der eigentlichen Äquivalenz mustergültig in den Worten wiedergegeben: *ἵνα ἀπολάβωσι τὰ ἴσα.*[2]) Wiewohl hiermit nur die eine, zu zweit genannte und behandelte (Kap. 1; Kap. 4) Art des

---

[1]) Trotz der Schwierigkeit in der speziellen Disposition haben wir in diesem 3. Abschnitt im Unterschied von Abschnitt 1 die Paragraphen nicht auf die Kapitel beschränkt, sondern durch den Abschnitt durchgezählt, damit die Anzahl der Paragraphen (6) die Anzahl der sechs konstitutiven Momente deutlich erkennen lasse.

[2]) Der umständlichere Ausdruck des Neuen Testaments für Lohn: *ἀντι μισθία* Röm. 1, 27 deutet gleichfalls auf das in der Äquivalenz zutage tretende Wesen des Lohnes, demzufolge jeder Lohn ein Gegenlohn heißen kann. — Interessant ist, daß in beiden Stellen, Röm. 1, 27 wie Luk. 6, 34, das dazugehörige verbum *ἀπολαμβάνειν* ist.

reinen Lohnverhältnisses nach der Seite der Äquivalenz beschrieben wird, ist die Beschreibung sehr brauchbar; das, was der erste gibt, ist denn auch eben die Leistung, und das, was der erste vom andern, dem er gegeben, empfängt, ist sein Lohn. Dasselbe, was für den einen Lohn ist, ist für den andern Leistung. Mit jenen Worten Luk. 6 wird ein Verhalten beschrieben, das selbst für Verhältnisse zwischen Menschen aufs schärfste getadelt wird, das vollends Gott gegenüber gar keine Stätte hat. Danach ist nicht denkbar, daß im christlichen Lohnverhältnis eigentliche Äquivalenz vorhanden sein wird. —

Andererseits wird auch die Betrachtung über Recht und Notwendigkeit von Gnadenlohn und Gnadenrecht (Kap. 4) und über den Gesichtspunkt des Vergeltens nach Werken dieser negativen Antwort, daß Äquivalenz im christlichen Lohnverhältnisse nicht vorhanden ist, das rechte Maß und die nötige Grenze weisen. Vergessen wir vor allem nicht, daß die Frage nach der Äquivalenz nicht eine aus dem Thema des christlichen *μισθός* herausgeborene ist, sondern eine von außen, d. h. von der äußerlichen Art, die dem Lohn im eigentlichen Sinne eignet, uns aufgedrängte ist. Von Äquivalenz im eigentlichen Sinn kann ebensowenig die Rede sein, wie vom eigentlichen Lohn. So wenig werden wir der eigentlichen Äquivalenz das Wort reden, daß wir vielmehr gerade die Stellen, die für sie angeführt werden, für die tief innerliche Fassung des christlichen Lohnes, d. h. für den inneren Zusammenhang von Lohn und Leistung verwenden und als verwendet angesehen wissen möchten. Es kann also höchstens an „qualitative Äquivalenz“ (Weiß) gedacht werden, d. h. eine innerliche Gleichwertigkeit von Leistung, die in diesem Fall im Vertrauen und Glauben besteht, und von Lohn, der dies Vertrauen rechtfertigt. Was Menschen sind und was Gott ihnen gibt, sind nicht disparate, sondern harmonisierende Instanzen. Der Lohn ist kein Wildling im Vergleich zur Leistung. Die Art des Lohnes entspricht der der Leistung, womit nicht ausgeschlossen ist, daß Gott über Bitten und Verstehen den Gerechfertigten gnädig behandelt. Beim eigentlichen Lohn mußte das Moment der

Äquivalenz gerade als quantitatives bezeichnet werden im Gegensatz zur Verschiedenartigkeit, dem qualitativen Momente. Ohne diese Unterscheidung des quantitativen und qualitativen Moments für zu glücklich zu halten, machen wir sie uns doch zu nutze. Da die christliche Äquivalenz qualitativ ist, und da die Verschiedenartigkeit, die der Gegensatz zur Gleichartigkeit im christlichen Lohnverhältnisse ist (§ 4 dieses Abschnitts), qualitativ bleibt, so fallen für den christlichen Lohn beide Bestimmungen mehr oder weniger in eine zusammen, nur daß dort der negative und polemische Ton, hier der positiv entwickelnde der naturgemäße ist.[1]) Damit ist die Art der Stoffverteilung von § 3 und 4 gegeben. Lieber als von Äquivalenz würden wir von einer einheitlichen Anschauung, die christlicher Auffassung auch dem Verhältnis von Lohn und Leistung gegenüber eignet, reden. — Meist pflegt man nun so vorzugehen, daß man zunächst die Stellen zitiert, die eine juridische Äquivalenz aussagen,[2]) sodann die, welche dagegen sprechen, um endlich qualitative Äquivalenz zu konstatieren. Zu der ersten Stellenreihe gehören dann: Matth. 7, 2; 16, 27; 10, 9; Mark. 10, 30; Luk. 12, 36 f.; 14, 11; Röm. 2, 6; Jak. 4, 8; 4, 5. 6; 3, 1; 1. Kor. 3, 8; 2. Kor. 9, 6; 1. Petr. 4, 13; 3, 9; 2. Petr. 1, 5. 11; zu der andern Reihe von Stellen: Matth. 19, 29; 24, 46 f.; Mark. 10, 30; Luk. 6, 23. 38; 12, 33; Röm. 5, 17; 8, 18; Eph. 2, 7; 2. Kor. 4, 17; 1. Tim. 4, 8. Etliche der zitierten Stellen sind schon in anderem Zusammenhang uns begegnet.

2. Unser Gang an der Hand der Seligpreisungen, der Weherufe Luk. 6, 27 ff. und Matth. 16, 24 f. folgt den in Nr. 1 ausgesprochenen Beweggründen. Daß die christliche Äquivalenz wesentlich Gleichartigkeit und innere Korrespondenz von „Lohn“ und „Leistung“ ist, daß man das eine Moment bespricht, wenn man das andere bespricht, zeigen anschaulich die Makarismen, sowohl die auf

---

[1]) Die Auseinanderhaltung von § 3 und 4, die hiernach wenig begründet erscheint, geschieht wieder, um die sechs konstitutiven Momente hervortreten zu lassen.

[2]) Nach den einen scheint's nur ein Scheinen zu sein, nach den andern nicht.

rezeptive als auch die auf positive Forderungen und Aussagen gegründeten. Ob es nun ein „Leiden“ oder ein „Leisten“ ist, um das es sich handelt, immer ist die Seligpreisung und ihre Bedingung eng zusammenzuschließen. Mehr oder weniger sind in den Bedingungen ergänzungsbedürftige Begriffe, negative Größen enthalten und in den Makarismen die ergänzenden und positiven. So wesentlich in den rezeptiven Forderungen und den darauf stehenden Verheißungen. In dem 2. Teil (V. 7 ff.) in Matth. 5 verhalten sich die Forderungen zu den Seligpreisungen dem veränderten Charakter der Forderungen entsprechend. Hier wird nicht nach dem Kriterium der Ergänzungsbedürftigkeit gemessen, sondern nach dem Grundsatz Matth. 13, 12 *ὅστις ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται,* wobei das Vorhandene und das dies Vorhandene Mehrende und Füllende im engen notwendigen Zusammenhang stehen. D e r e r s t e T e i l der Seligpreisungen nimmt sich danach so aus: die geistlich arm sind, müssen für ihren Mangel einen Ersatz an innerem Reichtum erhalten. — Die Gelassenen, mit Gott nicht Hadernden werden das Erdreich besitzen, worin sich zeigt, daß sie recht behalten, weil sie nicht daran gezweifelt, daß Gott ihnen zum Recht verhelfen werde. — Die Leidtragenden werden von Mitleidigen wie von Mitleidenden über ihr Leid getröstet. — Mit am sinnfälligsten ist das Beispiel: Die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, werden gesättigt werden. In seiner Barmherzigkeit führt Gott, der seine Kinder nicht hungern lassen kann, zum frischen Wasser, sie, die da schreien wie die Hirsche (Ps. 42). — So gestaltet sich der z w e i t e T e i l: *ἐλεήμονες ἐλεηθήσονται.* Das scheint nach grober Äquivalenz zu schmecken und nach der Melodie schablonenhafter Gegenseitigkeit zu gehen; doch spricht gerade dies Beispiel besonders für den inneren Zusammenhang von Lohn und Leistung. Sie, die Barmherzigkeit ihr Leben lang geübt, die dabei gesehen haben, wie das tut, Barmherzigkeit zu erfahren, welche Freude damit bereitet wird, sie sollen wahrlich mit nicht geringerem Maße gemessen werden, wie sie barmherzig gehandelt haben, und dadurch zugleich die Anerkennung erfahren, daß sie etwas Gutes und Lohnendes

getan; denn wenn's Gott selber tut, wie er's ja an ihnen tun wird, dann sagt er damit auch etwas, nämlich wie hoch es bei ihm im Werte steht. Er selbst kann nichts Besseres tun, als sie getan haben; er selbst ist nicht besser als der Barmherzige. — Wir unterbrechen uns. Es ist dies Verhalten Gottes nicht befremdend, es sei denn wegen der so durchaus persönlichen und herzlichen Liebe. Als ein Zeichen von besonderer Liebe, des innigsten sich Hineinversetzens in die Gedanken und Wünsche des andern gilt es mit Fug und Recht, wenn jemand die Gabe nach dem Geschmack und Interesse des zu Beschenkenden aussucht. Und wenn wir, „die wir arg sind", so handeln, sollte Gott es nicht tun? Auch seine Art ist's, uns das zu schenken, was, und so zu schenken, wie es unserem Verständnisse angepaßt ist. Natürlich ist dies nur bei Belohnung im engeren oder weiteren Sinn möglich, daß gerade das einem zu teil wird, worauf man am meisten gibt. Die Prämie, die ein guter Schüler bekommt, ist meist ein Buch.[1]) Den fürs Malen interessierten und darin tüchtigen Knaben werden Zeichenvorlagen zum Geburtstag geschenkt. Daß Gott es nicht anders hält, zeigen noch viele Stellen außer Matth. 5; so Matth. 10, 32: Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater; so Joh. 12, 36: Glaubet an das Licht, dieweil ihr es habt, auf daß ihr des Lichtes Kinder seid.[2]) Wenn Weiß in diesem Zusammenhang an Luk. 5, 1—11 erinnert, wonach die Fischer zu Menschenfischern werden, so ist an etwas Richtiges gedacht, aber der Einfall nicht zur Gestalt eines Gedankens fortgeschritten. Das Gleiche von Luk. 5, 1—11 und den andern Stellen ist die sehr allgemeine, freilich köstliche Wahrheit, daß Jesus die Anknüpfung liebt und durch sie Kluften überbrücken möchte. Der Unterschied ist aber der, daß Luk. 5, 1—11 die Kluft, die

---

[1]) Daß das Verhältnis von Schüler und Lehrer in die Belohnungs-, nicht in die Lohnordnung gehört, ist Kap. 4 im Zusammenhang gesagt.

[2]) Der Lehrtypus des Jakobus, der sich überhaupt vielfach mit der Synopse berührt, hat recht signifikante Stellen scheinbarer Äquivalenz: Jak. 4, 8: Naht euch zu Gott, so nahet er sich zu euch; Jak. 4, 10: Demütiget euch vor Gott, so wird er euch erhöhen.

zwischen „Noch nicht Christ“ und „Christ“ ist, bedenkt, während es sich in den andern Stellen um christliche „Leistung“ und christlichen „Lohn“ handelt. Auf jene allgemeine Wahrheit werden wir Kap. 10 noch zurückzukommen haben.

Zurück zu den Makarismen! Die, die reines Herzens sind, in denen Gott sich wiederfindet, als ob er in einen Spiegel sähe, werden, nachdem sie gottähnlich und gottgleich zu sein zeit ihres Lebens getrachtet haben, Gott schauen von Angesicht zu Angesicht und nicht wie durch ein Spiegelglas. — Selig sind die, die mit Frieden umgehen; denn es wird aller Welt klar werden, woher ihr Friede stammt; sie werden als Söhne „des Gottes des Friedens“ (2. Thess. 3, 16) bekannt sein. — Und denen, welchen durch Verfolgungen und Entbehrungen manches abgegangen ist auf Erden, ist im Himmel ihr *μισθός* groß!

Was wir für die Seligpreisungen ausgeführt haben, behaupten wir auch für die Weherufe Luk. 6, 20—26. Und auch für den direkt auf die Weherufe folgenden hervorragend bedeutsamen Abschnitt Luk. 6, 27—38, wovon wir V. 32—35 schon ausführlich gehandelt haben.

V. 27—30 beweisen schlagend, wie so gar nicht von Äquivalenz bei Jesus im Ernst zu reden ist. Die Äquivalenz würde fordern: Hasset, was häßlich[1]) ist, und den, der euch haßt, wie sie auch sagt (s. o.); Luk. 6, 32—35: Liebt, was lieblich ist,[1]) und den, der euch liebt. Christus sagt: Liebet eure Hasser, eure Feinde behandelt wie Freunde, Er, dem das Häßlichste und die Häßlichsten und Gehässigsten Grund seines Kommens waren, die Sünde und die Sünder. Die Äquivalenz sagt: „Wie du mir, so ich dir.“ Die Feindesliebe sagt: „Wie du mir, so ich dir nicht“; und „Wie du mir nicht, so ich dir“. Die Äquivalenz rechnet, die Liebe hat's darin nie weit gebracht. Da bleibt kein Raum für die Äquivalenz im christlichen Denken. —

V. 27. 28 zeigen den ermahnten Angeredeten in aktivem Vorgehen, V. 29. 30 in passivem Erfahren. Dann kommt

---

[1]) Ein Ausspruch von Felix Dahn.

der Angelpunkt dieser Rede Jesu, man möchte fast sagen: der Reden Jesu (s. u.): V. 31. Hat vorher alles wie krasseste Polemik gegen Äquivalenz gelautet, so fühlt man sich scheinbar mitten in Ausführungen über Äquivalenz im Vollsinn durch V. 31 versetzt. Scheinbar! V. 31 erinnert an das bekannte Sprichwort: Was du nicht willst ff. Schon der erste Relativsatz läßt die beiden kardinalen Unterschiede zwischen diesem Sprichwort und dem von Jesus gesprochenen Wort erkennen. Denn dies sind sie: 1. Der Satz Jesu ist positiv, nicht negativ. 2. Der Satz redet nicht von einem „Daß" und „Was", sondern von einem „Wie".[1]) Wir sollen nicht nur ängstlich und vorsichtig sein, und vermeiden und ausweichen, sondern mutig und tatkräftig zu Werke gehen. Das „Wie" verhilft uns zu einer gewichtigen Auslegung. Nicht was wir selbst wollen, daß uns die Leute tun sollen, sollen gleich auch wir ihnen tun. Der Mensch kennt sich selbst ja wenig und schlecht; des Sokrates *Γνῶϑι σαυτόν* besteht auch heute noch zu Recht; wie er nicht weiß, was er beten soll (Röm. 8), so weiß er auch nicht — und Bitten sind vorgetragene Wünsche —, was er sich wünschen soll, was ihm wahrhaft „heilbringend" ist. So findet Jesus, wenn es sich um das „Was" handelt, im natürlichen Selbst des Menschen keinen Anknüpfungspunkt für seine höheren Zwecke. Nun aber möchte doch Jesus um jeden Preis dem natürlichen Menschen beikommen. Auf das Rechte, also auf das „Was" hinweisen heißt nur Unerfüllbares fordern, heißt Ziele zeigen und über die Wege im Dunkeln lassen. Er aber, der der Weg ist, weiß, daß Wegweiser und Wege da sein müssen, und so findet er an der Intensität, der Kraft und dem Eifer, kurz an dem „Wie" des natürlichen Menschen, das sich oft auf die verkehrtesten Objekte richtet, einen gnädigen Anknüpfungspunkt und sagt ihnen: „Wie ihr's macht, ist schon gut[2]); was ihr aber so macht, ist falsch. Eure Energie wäre eines besseren Objektes würdig!" Ist dies richtig, so können wir's auf

[1]) Matth. 7, 12 bringt diese Nüance nicht zum Ausdruck.

[2]) Im Sinne von Gal. 4, 18: Eifern ist gut, wenn es immerdar geschiehet um das Gute. Vgl. Röm. 10, 2.

die strittige Stelle anwenden (Matth. 22): Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Daß beide Stellen (Matth. 22, 34; Luk. 6) identisch sind, ist unsere Behauptung, weswegen von einem Anwenden kaum die Rede sein kann, sondern von dem Lichte, das von der einen Fassung einer Stelle auf die andere dunklere fällt. Auf diese Stelle, deren Besprechung wir bisher tunlichst vermieden haben, um sie möglichst unzerteilt zu bringen, stoßen wir hier das erste Mal; da, wo wir den Antieudämonismus des Christentums noch eigens zu berühren haben (Kap. 12), wird sie uns naturgemäß weiter beschäftigen. Daß Matth. 22 und Luk. 6, 31 und 32—36 identisch sind — worauf unsere Demonstration ruht — soll nicht nur Behauptung bleiben. Daß V. 31 sowohl von dem Verhältnis des Menschen zu dem ihm Allernächsten (denn jeder Mensch ist sich selbst der Nächste), als auch von dem zu den Nächsten die Rede ist, kann nicht bestritten werden. Dasselbe ist in Matth. 22, 39 der Fall. Die Kraft, die Liebe, das in erster Hinsicht Formale ist desgleichen in beiden Versen vorhanden. V. 32—36 ist davon die Rede, daß man sein soll wie Gott, also seine Gebote halten. Nach Johannes ist aber der, der Gott liebt, derjenige, der die Gebote Gottes hält. So wird im Grunde V. 32—36 Liebe zu Gott gefordert, nachdem V. 31 von der Nächstenliebe, der die Intensität der Selbstliebe gewünscht wird, geredet war. So wäre die Stellung beider Gebote in beiden besprochenen Berichten die umgekehrte. — Daß wir keine willkürliche These aufgestellt haben, kann uns auch folgende Erwägung verständlich machen. Man ist darüber verwundert, daß Lukas das Wort Matth. 22, 34—40 nicht ausdrücklich hat, sondern daß es nur Luk. 10 innerhalb einer Geschichte als Zitat steht, und kann sich nicht erklären, daß Lukas das Wort nicht schon eher gebracht haben sollte, ehe er es andere, noch dazu Jesu Gegner zitieren läßt. Lukas hat des Meisters Worte verstanden und die ausdrückliche Zusammenstellung nicht für nötig gehalten, wie wohl Abschreiber dies Bedürfnis gefühlt hätten, die nicht eher ruhen, ehe sie nicht auch wörtlich das dastehen sehen, was inhaltlich schon durch ihre Finger gegangen ist. — Matthäus hat in der Bergpredigt

auch beide Gedanken, die Lukas Kap. 6 zusammenbringt, aber getrennt (Matth. 7, 12 u. 5 fine).

Nunmehr haben wir allen Grund zu unserm Schlusse. Daß Matth. 22, 34 ff. mit Äquivalenz nichts zu tun hat, leugnet niemand. Deckt sich aber Matth. 22, 34 ff., wie wir gezeigt zu haben hoffen, mit Luk. 6, 31—36 inhaltlich, so fragen wir: Ist Äquivalenz dann etwa hier Luk. 6, 31 ausgesagt, in der Stelle, die äußerlich betrachtet die äußerste Grenze strenger Äquivalenz aufzuzeigen scheint? —

Eine dritte Stelle, die uns dasselbe leisten soll wie die beiden besprochenen, greifen wir ihrer teilweisen Andersartigkeit wegen heraus (Matth. 16, 25): Wer sein Leben findet, wird es verlieren; wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird's finden. „Setzt ihr nicht das Leben ein, nie wird euch das Leben gewonnen sein.“[1]) Wie eine große Anzahl pointierter Aussprüche, verblüffender Paradoxe usw. darauf beruhen, daß ein und dasselbe Wort in verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird, so erklärt sich ein Teil dieser Paradoxie Matth. 16, 25 eben daraus. Sagten wir zu paulinischen Stellen, auch zu Matth. 6, 1 und Luk. 6, daß man dem Weben und Wirken der Sprache unter dem Einfluß der neuen Begriffs- und Gedankenwelt Jesu an den Puls fühlen könne, daß das Wort *μισθός* zwar noch beibehalten, aber begrifflich umgebogen sei, so können wir auch hier den Werdegang eines Wortes, nämlich des „Lebens“ erkennen. Das Leben, das man verliert, ist nicht das Leben, das man findet. Das Leben, das man verliert, ist das äußere werdende und deshalb dem Vergehen unterworfene Leben; das Leben, das man findet, ist das innere geistige unvergängliche Leben. Es ist schmerzlich, aber wahrhaftig zu sagen, daß eins oft nur auf Kosten des andern sich entfalten kann. Das Subjekt des Satzes (10, 38): „Wer sein Kreuz auf sich nimmt“, ist auch das Subjekt des Satzes: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen“. Es kann auch beim Christen wie bei Christus mutatis mutandis heißen: „Bis zum Tode, bis zum Kreuzestod.“ Daß das Leben, das man verliert, nicht nur das

[1]) Schiller.

äußere physische Leben ist, sondern auch das veräußerlichte „innere Leben“, ist nicht geleugnet (Kap. 10). So weist auch dies Wort über unsern Abschnitt hinaus. An unserer Stelle aber beweist es, daß Jesus den „Lohn“ der „Leistung“ korrespondieren läßt, daß da, wo die „Leistung“ ein leidentliches Erfahren ist, für die „Leistung“ verneint wird, was für den „Lohn“ behauptet wird.

3. Will man die in Nr. 1 zitierten für die Äquivalenzfrage bedeutsamen Stellen richtig würdigen, so mögen dazu vielleicht folgende Fragen und Gesichtspunkte dienen (vgl. 2. Abschnitt). Ist der *μισθός* als zeitlicher oder ewiger bezeichnet? Und wie sind beide Arten des *μισθός* auf Leiden und auf Leisten verteilt, auf Entbehrungen äußerer Art und Bereicherungen innerer Art? — Naturgemäß wird vom zeitlichen *μισθός* die Rede sein, wo zeitliche Entbehrung vorliegt (Mark. 10). Aber es werden auch zeitliche Leiden verglichen mit dem ewigen „Lohn“; in diesem Fall handelt es sich allerdings (wie sonst ja nur beim eigentlichen Lohn) um Verschiedenartigkeit von „Lohn“ und „Leistung“ (Röm. 8, 18; 5, 3; 2. Kor. 4, 17; 1. Petr. 5, 10; 1, 6. 7). Doch ist diese Verschiedenartigkeit nur eine scheinbare; denn in Wirklichkeit ist ja nicht das zeitliche Leiden an sich die „Leistung“, sondern das mit Geduld getragene und zur Geduld weiter erziehende Leiden die „Leistung“, worauf Röm. 5, 3 führt. — Am offenbarsten geht gewiß die Behauptung der Kongruenz von „Lohn“ und „Leistung“ vornehmlich auf das in direkt geistigen Potenzen bestehende Tun und die wieder in geistigen Potenzen bestehende „Belohnung“.[1]) — Wenn wir auch von diesen Gesichtspunkten absehen könnten, so erhärtet doch das sogleich folgende Bedenken den Tatbestand, daß die beliebte Art der Frage nach der Äquivalenz eine mangelhafte ist. Wo irdische Entsagung mit irdischem Reichtum oder gar mit Reichtum in Gott vergütet wird, finden sich Ausdrücke der Art, daß jedes Maß und Verhältnis zwischen

[1]) Die außerdem noch vorhandene Möglichkeit des zeitlichen *μισθός* auf ewige „Leistung“ haben wir Abschnitt 2 schon hinlänglich berücksichtigt.

„Lohn“ und „Leistung“ aufhört: 2. Kor. 4, 17; Matth. 19, 29 ff. Hierbei ist ein quantitativer Maßstab zugrunde gelegt, bei dessen Verwendung der Unterschied zwischen „Lohn“ und „Leistung“ nur handgreiflich wird, was nicht besagt, daß er in anderen Fällen nicht vorhanden ist. Wo von geistigen Mächten, von qualitativen Größen die Rede, ist's nicht so sinnfällig, fürs Nachdenken jedoch nicht minder auffällig. Die Gefahr, aus dem Unterschied des deutlichen und des undeutlichen Vorhandenseins den Unterschied von Vorhandensein und Nichtvorhandensein zu machen, ist wohl nicht immer vermieden. Vermeidet man sie aber, so kann nicht einmal der Schein davon entstehen, als ob im Neuen Testament auf der einen Seite Äquivalenz, auf der andern Seite das Gegenteil behauptet würde. Der Gang der Gedanken ist dann wohl der: Dissonanz ist zwar da; aber die eine Reihe von Stellen, die die Überschwenglichkeit und Reichlichkeit des „Lohns“ nennt, ist ja auch da, und diese Stellen müssen dann — man weiß nicht, aus welchem Grunde; denn die gegenteilige (im Sinn der andern) Stellenreihe bleibt doch stehen — die andern überragen und übertragen. Um aber unsere Position zu begründen und uns mit der Polemik nicht zu begnügen, so fragen wir: Was heißt und bedeutet es, daß wir Barmherzigkeit üben an unseren Mitmenschen, gegenüber der Tatsache, daß wir Barmherzigkeit im Gericht deswegen erfahren sollen? — Daß unsere Barmherzigkeit sich gegen das Gericht rühmt, ist eine Macht der Barmherzigkeit, die Gott ihr gegeben haben muß. Der Abschluß und die Vollendung einer Entwicklung bleibt ganz gewiß Vollendung eines Anfangs und Fortgangs — das soll nicht geleugnet werden —, aber der Unterschied bleibt doch sehr groß. Man redet vom großen Los. Das große Los des Christen ist der große Lohn im Himmel (Luk. 6, 23). Von der Art des Lohnes wird uns mit Recht der „Lohn“ etwas an sich zu haben dünken. Wie Gott ihn seinen Freunden gibt schlafend, weiß schon das Alte Testament. Wie das Los in den Schoß fällt, so auch das christliche, aufs liebliche gefallene Los (ψ 16, 6; Luk. 6, 38). Wer Gottes Gaben empfängt, der urteilt: Das ist gut gemessen. Ist

Gott das höchste Gut, ist er selbst unser sehr großer Lohn (Gen. 15, 1), so sind wir wie die, die mit leeren Händen vor Gott treten und durch ihn schwer an und von Segen werden.

Der Hauptinhalt und Gedankenfortschritt dieses Paragraphen ist etwa folgender:

Im Gegensatz zu der quantitativen Äquivalenz des Lohnverhältnisses steht die sog. qualitative Äquivalenz, die innere Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit von „Lohn“ und „Leistung“ im Gnadenlohnverhältnis. Werden dort „Lohn“ und „Leistung“ sorgfältig gegeneinander abgewogen, so daß jeder der beiden Kontrahenten meint, keinesfalls zu kurz zu kommen, so ist hier die Leistung minderwertig und der Lohn überschwenglich; ja die Leistung sucht man vergeblich, und der Lohn ist nicht „Lohn“, sondern freie Gabe Gottes. Da dem so ist, möchte man von Äquivalenz gar nicht reden. Weil jedoch von der freien Gottesgabe, die sich nach Art und Kraft des Tuns, nach Fertigkeiten, Interessen und Bedürfnissen des Menschen richtet, geredet werden muß, so kann man sich allenfalls „qualitative Äquivalenz“ gefallen lassen. Ein aequum des Tuns des Menschen ist es sicher nimmermehr, was uns von Gott als Gnadengabe zu teil wird. Und ein valens ist unsere beste Tat nicht vor Gott; im Vergleich zu der Gabe, die uns wird, sind wir mit all unserem Gehalt und Gepräge immer noch „gewogen und zu leicht befunden“. Der Zusatz „qualitativ“ ist wertvoll, weil er den wichtigen Umstand andeutet, daß für das Gadenlohnverhältnis das dritte und vierte konstitutive Moment, Äquivalenz und Verschiedenartigkeit des „Lohnes“ und der „Leistung“ zusammenfallen. Wenn trotzdem das dritte gesondert vom vierten weitergeführt wird, so geschieht dies nur, um durch ununterbrochene Gegenüberstellung der konstitutiven Momente beider Verhältnisse ihre Gegensätzlichkeit Schritt für Schritt erkennen zu lassen.

§ 4. Innere Zusammengehörigkeit von christlichem „Lohn“ und christlicher „Leistung“, insbesondere die Innerlichkeit des christlichen „Lohnes“.

Was nicht eigens gesagt ist, ist nicht gesagt. Es handelt sich nunmehr vielfach um neue Wendung des be-

kannten Stoffs und um neue Seiten, von denen aus der Stoff noch nicht angesehen ist. Das Verhältnis unseres Paragraphen zum vorigen Paragraphen ist im vorigen Paragraphen klargestellt.

Wie immer, so ist auch dies vierte konstitutive Moment des christlichen Lohnes, die Zusammengehörigkeit von „Lohn“ und „Leistung“ und die Innerlichkeit des „Lohnes“, dem vierten konstitutiven Moment des eigentlichen Lohns schroff entgegengesetzt. Dies letzte heißt nämlich: Verschiedenartigkeit von Lohn und Leistung und Äußerlichkeit des Lohnes.

1. Unsere in der Überschrift des Paragraphen enthaltene Behauptung leiten wir zunächst direkt aus dem Verhältnis christlicher Arbeit und christlicher Belohnung ab.

Wie die „Leistung“, so der „Lohn“. Ist im eigentlichen Lohnverhältnisse die Leistung eine äußerliche auch ohne innere Beteiligung herzustellende, so ist dem entsprechend der Lohn äußerlich und doch gleichzeitig andersartig[1]) als die Leistung. Umgekehrt muß dem aus dem Innern geborenen Tun ein *μισθός* entsprechen, der innerlich geartet ist. Der christliche Lohn ist sozusagen der christlichen Leistung homogen, während eigentlicher Lohn und eigentliche Leistung sich heterogen zueinander verhalten. Ist die Handlung im einzelnen und die Lebensführung im ganzen um Christi und seines Evangeliums willen getan, so ist das eine „Leistung“, der ein „Lohn“ sicher ist, welcher trotz seiner Überschwenglichkeit durch die Leistung innerlich vorbereitet, ja vorgebildet ist. Wenn Glaube, Hoffnung und Liebe auf Erden die sogenannten christlichen Kardinaltugenden sind, so werden bei Darstellung des *μισθός* der Christen auch gerade über diese drei größten Tugenden Aussagen gegeben. „Leistung“ und „Lohn“ sind nicht dasselbe, liegen aber auf demselben Gebiete, sind wie Anfang und Fortgang einerseits, Abschluß und Vollendung andererseits, wie Keim und Blüte, wie Blüte und Frucht.

---

[1]) Äußerlich weit andersartig; z. B. „Was hat der Denar mit der Weinbergsarbeit zu tun?“

Aus dem Glauben wird das Schauen des Geglaubten (2. Kor. 5, 7); das Hoffen wird aufhören, da das Erhoffte Erfüllung geworden sein wird. Nur die Liebe wird nicht aufhören, sie wird zunehmen. Sie ist ewig, sie ist die größte unter den dreien. Am innigsten drückt ohne Zweifel der innerlichste der neutestamentlichen Autoren, Johannes, das Verhältnis von „Lohn“ und „Leistung“ aus; denn etwas Innigeres als Einheit gibt es nicht. „Lohn“ und „Leistung“ aber sind bei ihm eins. „Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben“ (Joh. 5, 24; vgl. 6, 47. 54). Die Tatsache, daß bei Johannes *μισθός* überhaupt so gut wie nicht (nur Joh. 4, 36 und 2. Joh. 8 s. u.) vorkommt, also noch viel weniger als bei Paulus, ist schneller konstatiert als erklärt. Abgesehen von dem Kap. 4 § 1 Ausgeführten liegt die Erklärung darin, daß da, wo das ewige Leben, der christliche Lohn *κατ' ἐξοχήν*, als etwas schon Gegenwärtiges erfaßt ist, der „Lohn“ schon ein gegenwärtiger ist (Kap. 8 § 5). Wenn nun ohne Zweifel überall „die Leistung“ resp. ihre Stellvertreterin von christlicher Abkunft gegenwärtig ist, so ist der Behauptung von einer Gleichzeitigkeit von „Lohn“ und „Leistung“ in christlichen Zuständen nicht auszuweichen.

2. Damit haben wir schon den Übergang dazu gemacht, daß auf dasselbe Resultat der inneren Zusammengehörigkeit von „Lohn“ und „Leistung“ die innere Befriedigung führt, die während und nach der Arbeit und durch die Arbeit hervorgerufen wird. Diese ganze Nummer bildet gleichzeitig einen Teil des Abschnittes „Zeit des Lohns und der Austeilung desselben“, nämlich den Teil der Zeit der „Gegenwart“ (Kap. 8 § 5).

Auf indirektem Wege führt uns zur These unserer Nummer Luk. 6, 23—25. Daß die Synopse (und die verwandten Lehrtypen des Neuen Testaments) Begriff und Wort *μισθός* nicht zusammen schauen,[1]) zeigt unsere ganze Abhandlung. Darauf, daß bisweilen das Wort nicht gesetzt ist, wo es sehr wohl stehen könnte, wie Luk. 6 für *χάρις*,

---

[1]) Als Synoptiker.

ist indirekt hingewiesen. Luk. 6, 23—25 ist nun in einem Zusammenhange, in dem Matthäus wohl „sie haben ihren Lohn dahin“ schreiben würde, das Wort „Lohn“ nicht gebraucht, sondern statt dessen das viel innerlichere παράκλησις = Trost. Von einem Lohn, der äußerlich auf eine Arbeit gesetzt wird, der seinem Wesen nach mit dem Wesen der Arbeit nicht in Beziehung steht, ist also nicht die Rede.

Direkt geben uns unser Resultat folgende Erwägungen und Erinnerungen.

Virtus virtutis praemium.

Tüchtigkeit und Tugend die Belohnung für Tüchtigkeit und Tugend. Durch Tüchtigkeit erwirkt man sich einen höhern Grad der Tüchtigkeit; und auf Grund dieser gewonnenen Tugendhaftigkeit ist die Ausübung solcher Taten möglich, vor denen man vor jenem Zeitpunkt kehrt gemacht hätte. Die Fertigkeit in dem, wozu man vorher die Fähigkeit erst ausbildete, ist die Belohnung dieser Ausbildung. „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe“ (Matth. 13). Das ist also nicht Ungerechtigkeit, sondern innerlich motivierte Entwickelung. Auch ist das Gegenteil ebensowenig Ungerechtigkeit, aber ebensowohl notwendige Entwicklung: Wer da nichts, so gut wie nichts hat, dem wird auch noch das Wenige genommen, das er hat. Es gibt auch eine Fertigkeit im Sündigen. Wollen wir objektiv urteilen und jedes Ding von seinem, d. h. dem ihm entnommenen Stand- und Gesichtspunkt ansehen, so muß auch von dem zweiten Teil von Matth. 13, 12 gesagt werden: Wer da hat, der wird bekommen, daß er die Fülle habe. Es ist der eine, und zwar der sittliche Standpunkt, von dem aus beide Urteile gefällt sind. Der hartnäckige Sünder würde von dem, den er für einen (in das Gute) verkehrten Menschen und Toren hält, sehr wohl sagen können: Wer da nichts hat, von dem wird auch noch das genommen, das er hat. So wird es bei dem sein Bewenden haben, was wir von der Tugendhaftigkeit ausführten, und was uns die Sündhaftigkeit und ihre Geschichte bestätigte, daß die qualitas qualitatis praemium ist, daß „Lohn“ und „Leistung“ oft nicht nur dieselbe Qualität

haben, sondern dasselbe sind. — Vor einem vorschnellen Schlusse will uns die auf Tugend- wie Sündhaftigkeit ausgedehnte Ausführung über Matth. 13, 12 behüten, nämlich vor dem, daß mit der Gleichartigkeit und inneren Zusammengehörigkeit von „Lohn" und „Leistung" alles gesagt sei. Von innerer Zusammengehörigkeit mußten wir ja auch für die Sündhaftigkeit reden. Doch haben wir zu unserer Paragraphenthese dennoch volles Recht, da wir ja von Zusammengehörigkeit von „Lohn" und „Leistung" gesprochen und nur sie als im christlichen Verhältnisse zu Gott denkbar hingestellt haben, nicht aber von strafwürdigem Handeln und Strafe. Daß diese beiden Größen auch im innern Zusammenhange stehen, alteriert unsere These nicht. Das aber wollen wir festhalten, daß vom Standpunkt des ausgebildeten Sünders die Sünde beurteilt werden kann, so wie vom Standpunkt des rechten Christen die Sittlichkeit beurteilt wird. Die formalen Begriffe, wie innerlich, zusammengehörig, gleichartig sind nicht entscheidend. Auf das Objekt, das Ziel der durch formale Begriffe wiederzugebenden Betätigungsweise, kommt es letztlich immer an.[1]) —

Für die innere Zusammengehörigkeit von „Lohn" und „Leistung" werden Aussprüche wie: „Die Tugend belohnt sich selbst" und Ausdrücke wie „Lohn im eigenen Herzen" vielfach zitiert. Das innere Wohlbehagen, das die Arbeit hervorruft, ist gewiß auch schon „Lohn". Wenn also mit diesen Worten nur *eine* Seite *genannt* sein soll, so sind sie zu billigen. Glaubt man damit alles gesagt zu haben, so sind sie falsch, ebenso gewiß wie „das Gute um des Guten willen tun" übertriebener Idealismus sein kann. —

In diesen Zusammenhang gehört *Spinozas* Wort: Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann

---

[1]) Die Tatsache, daß Strafe „Lohn" genannt wird, kann hier tiefer erklärt werden als oben, wo wir Ironie behaupteten. Unser Zusammenhang bestätigt es, daß für den unbußfertigen Sünder die Strafe in der Tat Lohn ist.

man die Lüste im Zaum halten."[1]) Nach Mehlhorn geht von jeder Aktion unseres Willens eine Reaktion auf unser Gemüt aus, von jeder Willenstat eine innere Befriedigung. Dies hat wohl auch Neumeister mit im Sinn, wenn er von „Tatseligkeit", dem Seligsein in der Tat, redet (s. o.). Das, was man sich gleichsam selber durch die „Leistung" produziert, kurz das Resultat der fertig vor einem stehenden „Leistung" ist „der Lohn" für die „Leistung". Innerlicher und inniger kann der Zusammenhang von „Lohn" und „Leistung" nicht gefaßt werden.

3. So bezeugt ein ganzer Chor von Zeugen die Innerlichkeit des Lohnes. Wenn irgendwo, so muß hier das Unzureichende der Begriffe und Worte „Lohn" und „Leistung" empfunden werden. Wenn nun auch die relative Notwendigkeit des Gebrauchs dieser Wörter durch die schon gegebene Anmerkung begründet ist, so kann an dieser Stelle der Drang nach vollkommenerer und ädaquaterer Ausdrucksweise nicht unterdrückt werden. Wenn man von etwas anderem, als die Worte besagen, redet, so führt das irre. Wenn man die Innerlichkeit von „Lohn" und „Leistung" begründen will und hat vorher „Lohn" und „Leistung" als unvereinbare Größen erkannt, so ist das ein Notstand. Darum ist man versucht, den inneren Zusammenhang von „christlichem Lohn" und „christlicher Leistung" auch sinnfällig zum Bewußtsein zu bringen und statt von Lohn und Leistung etwa von Wucht der Arbeit und Frucht der Arbeit, von Tun und Ruhn, von Saat und Ernte und dgl. mehr zu reden. Da aber kommt das Neue Testament selbst zu Hilfe und bringt neue Vorstellungen, Begriffe und Worte. In erfreulichster Weise stellt sich diese Tatsache neben die schon behandelte, daß das Wort μισθός immer mehr vermieden wird, so schon bei Paulus, so vollends bei Johannes. Die Frage, die man unwillkürlich stellt, wenn man die letztgenannte These hört, beantwortet gleichsam die erstgenannte und schon besprochene These.

---

[1]) Hegel sagt: „Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, ein Sichselbstfinden verbunden."

A. Indem wir an Nr. 2 anknüpfen, reden wir so zunächst vom Erfolg und seinem Verhältnis zum „Lohn“. Es sind zunächst zwei Johannesstellen, die uns zu beschäftigen haben.

a) ad Joh. 4, 36—38. Gewiß haben Nachfolger manches Mal unter dem zu leiden und das auszukämpfen, was die Vorgänger verschuldet haben. Die Nachfolger, die so klagen, bedenken aber häufig nicht die Kehrseite, daß man auch schneidet, wo man nicht gesäet, daß man in die Arbeit kommt, wo man zuvor noch nicht gearbeitet hat, daß man wie Pompejus mühelos siegt, nachdem andere mühselig den Sieg vorbereitet haben. — Es ist ferner nur der undankbare Knecht, der Matth. 25, 24 sagt: Du schneidest, da du nicht gesät, und sammelst, wo du nicht gestreut hast. Der gütige Herr aber ist's, der recht hat, wenn er sagt: „Ich habe euch gesandt zu schneiden, das ihr nicht habt gearbeitet. Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit gekommen.“ So kommt es wohl vor, daß man über Gebühr erhält; daß aber einer, der der Gaben unwürdig wäre, die Gaben so erhält, daß sie ihm das sind, was sie ihm sein sollen, kommt in Gottes Ordnung nicht vor. Daß Gott, der überhaupt nicht nach Verdienst geht, auch belohnt, wo wenig Grund dazu vorhanden, kann uns nach Kap. 7 § 3 nicht wunder nehmen.

b) ad 2. Joh. 8. *βλέπετε ἑαυτοὺς ἕνα μὴ ἀπολέσωμεν ἃ εἰργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸς πλήρη ἀπολάβωμεν.*

Hier erscheint der „Lohn“ als Resultat der Arbeit, als Arbeitsertrag. Dies Moment des äußerlich sichtbaren Arbeitsresultates ist wohl zu unterscheiden von der inneren Befriedigung, die man während treuer Arbeit gewinnt und nach ihr hat. Mit der Befriedigung nach der Arbeit ist die Freude daran verbunden. Beides aber, der Arbeitsertrag und die Freude darüber, sind wohl voneinander zu trennen, ebenso wie ein Objekt und die Stimmung demselben gegenüber nicht dasselbe ist. —

Zu weiterem Nachdenken veranlaßt die paulinische Stelle 1. Kor. 3, 14. Wird jemandes Werk, das er aufgebaut hat, bleiben, so wird er *μισθός* empfangen. Vom Erfolg ist der *μισθός* abhängig gemacht. Das, was nicht

dauert, wird noch obendrein seine Strafe empfangen. Wir haben den μισθός in den Erfolg, in das erreichte Ziel selbst verlegt. Hier aber hindert an der Annahme der bloßen Gleichzeitigkeit von „Lohn" und Erfolg der Wechsel des Tempus: μένει, λήψεται. Nicht einzuwenden ist, daß μένειν seinem Begriffe nach über alle Zeiten erhaben ist, also auch Bleiben in der Zukunft gedacht sein kann. Es müßte dann doch mindestens das Präsens von λαμβάνειν stehen, wenn „Lohn" und Erfolg zusammenfallen sollen. Das Alte, das in den sonst neuen Begriff μισθός hineinragt, ist, daß etwas mit der „Leistung" nicht unmittelbar in Beziehung Stehendes, von ihr Lostrennbares als μισθός erscheint, wobei selbstverständlich der μισθός im Sinne innerer Befriedigung vorhergehen kann.

Wie der, der den Schaden hat und in ihm eine Strafe für unvorsichtige Handlungsweise an sich erfährt, für den Spott, eine traurige Zutat zur Strafe und eine weitere Strafe, nicht zu sorgen hat, so hat auch der, der in der inneren Befriedigung an der Arbeit und am Arbeitsresultat schon μισθός hat, noch einen weiteren „Lohn" zu erwarten, der in der Ehre und in dem, was er infolge davon erhält, ihm zuteil wird. Es kommt beide Male soviel hinzu, daß die Fülle und Überfüllung vorhanden ist (Matth. 13, 12). Nach vollendeter Arbeit hat der, der gearbeitet hat, in der Tat das gute Recht auf ausdrückliche Anerkennung anderer und auf die Mitfreude mit dem sich an dem Arbeitsertrag Freuenden.

„Lohn" ist aber auch schon da, wo der weitere μισθός ausbleibt; ebenso wie Strafe auch da ist, wo man sich selber der bösen Tat wegen schämt und grämt, ohne daß dieser Tat wegen noch eine öffentliche exemplarische Strafe statuiert wird. Wie diese innere Strafe bisweilen gerade wegen des Ausfalls der äußeren besonders stark empfunden wird, so mag es auch mit dem inneren μισθός sein.

So „lohnt sich" alles, was christlich gedacht, geredet und getan wird. Wie kein Stäubchen Erde, wie keine physische Kraft verloren geht, so geht auch keine Arbeit, die im Dienste des Herrn geschieht, wirklich verloren. Das ist so auf Grund eines Naturgesetzes, das auch in der

Geisteswelt gilt.[1]) Und mag auch der äußere Erfolg noch so gering sein, ja mag ein Mißerfolg zu verzeichnen sein, die Arbeit ist nicht verloren gegangen, ist nicht vergeblich im Herrn gewesen. Die Treue, mit der sie verrichtet, die Zeit, die gut angewandt ist durch die Arbeit, die den Müßiggang mit allen seinen Gefahren ausschloß, sind unvergängliche Dinge.

B. Das, was man nicht spezifisch christlich „Erfolg“ nennt, drückt die Schrift mit „Segen“ aus. Enthält jenes Wort etymologisch nicht mehr, als daß der Ertrag als das der Arbeit resp. Leistung Folgende erscheint, so besagt dieses Wort, daß Gott derjenige ist, der das Gedeihen zum Tun des Menschen gibt (1. Kor. 3). „An Gottes Segen ist alles gelegen.“ Diejenigen haben es gut, die die Gesegneten des Herrn sind (Matth. 25). Es ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns gesegnet hat mit allerlei geistlichem Segen in himmlischen Gütern (Eph. 1, 3). Noch heute wünscht der Prediger in jedem Gottesdienst den „Segen“ an. Wir freuen uns, ein christliches Wort für christliche Gedanken im Worte „Segen“ zu besitzen. Wenig von der Freude weiß derjenige, der statt froh zu sein, die Lohnvorstellung aus dem „Segen“ eliminiert zu sehen, sie erst künstlich hineinbringt und das Wort „Lohnsegen“ gebraucht (Neumeister).

C. Auf eine weitere Vorstellung führen uns von der vorigen Vorstellung Verse wie diese: „Soll das Werk den Meister loben, doch der Segen kommt von oben“ [2]) oder: „Laß deinen Segen auf mir ruhn, mich deine Wege wallen und lehre du mich selber tun nach deinem Wohlgefallen.“

Dem Sinne wie dem Klange nach ist mit dem Begriff des Lohnes der des Lobes verwandt (vgl. Krehl). Natürlich kommen vom Lobe Gottes nur die Stellen in Betracht, in denen Gott uns lobt.[3]) Röm. 2, 27—29. Röm. 13, 3,

---

[1]) Um im Sinne Drummonds zu reden.

[2]) Schiller.

[3]) Die Stellen, in denen wir Gott loben und loben sollen, sind häufiger ein nicht zufälliger Ausdruck der Wahrheit, daß wir mehr an Gott, als er an uns zu loben hat.

wo wenigstens die Dienerin Gottes, also indirekt Gott lobt; 1. Kor. 4, 5; Joh. 12, 26: τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ, der Vater wird uns ehren! Neben diesen Stellen, die allgemein gehalten sind und über Gottes Loben berichten, sind die Stellen zu nennen, in denen eine lobende Anerkennung seitens Christi ausdrücklich berichtet wird: Matth. 25, 21. 23; 25, 34; die Seligpreisungen. Unterschied und Ähnlichkeit von Lob und „Lohn“ beschließt der Satz in sich: Lob ist Anerkennung und Preis durch Worte, Lohn Anerkennung durch Taten. Daß auf Lob so viel Gewicht gelegt wird, ist ein Zeichen der Verinnerlichung des Lohnbegriffs. Mit dem Lob und der Ehre ist der eigentliche Lohnarbeiter nicht zufrieden; er will Taten sehen. Wie nun Lob ein gutes Wort ist für „Lohn“, der in anerkennenden Worten besteht, so ist Segen ein passender Ausdruck für „Lohn“, der in Taten besteht. —

Ein Mittelbegriff zwischen Lob und Lohn ist der Preis; denn Preis kann, um es signifikant zu sagen, pretium sowie praemium heißen, kann Ladenpreis und Siegespreis (Lohn in Werken) einerseits, andererseits aber auch Lobpreis sein.

D. Wir schließen diese Reihe neuer Vorstellungen mit der der Krone und des Kranzes. Haben wir oben von dem Tun Christi geredet, so haben wir hier Grund und Anlaß von Christi Lohn zu reden. Das Wort „Lohn“ kommt freilich für das, was Christo nach seinem Lebenswerke zuteil wird, nicht vor, wie ja auch der Christen μισθός eine immer mehr weichende Vorstellung im Neuen Testament ist. Phil. 2, 8—11 wie Ebr. 12, 2 beweisen ja doch sachlich in gleicher Weise das Vorhandensein eines μισθός. Wir freuen uns der Bestätigung unserer These, daß der christliche Lohn mit dem vorhergehenden Tun aufs engste zusammenhängt, der Bestätigung, die uns somit auf indirektem Wege zuteil wird. Der bis zum Tode gehorcht hat, findet den Lohn, daß er über alle Kreatur herrschen soll. Der bis zum Tode gelitten hat, ist der zu ewigem und wirksamem Leben nach dem Tode Erhöhte. Er, der allen gedient hat (Luk. 12; Joh. 13),

wird sich nun von allen dienen lassen[1]) (Phil. 2). Er, dem sein Kreuzestod den allerverachtetsten Namen eingebracht hat, wird einen Namen haben, der über alle Namen ist. Er, der der Schande nicht achtete (Ebr. 12), wird der höchsten Ehre teilhaftig, „gesessen zu sein zur Rechten auf dem Stuhl Gottes." „Mit Preis und Ehre hast du ihn gekrönet" (Ebr. 2, 7), heißt es von ihm, und „der Menschensohn mit der Krone" (Apok. 14, 14) wird der genannt, der zur Karfreitagszeit mit den Worten besungen wird: „O Haupt, zum Spott gebunden mit einer Dornenkron'" (Matth. 27, 29).

Wie nun Christi „Lohn" nicht Lohn genannt wird, so auch nicht gern und oft der Christen „Lohn". An Phil. 2 knüpfen wir an. Wie Jesu Treue und Gehorsam bis zum Tode am Kreuze belohnt und gekrönt ist, so wird es auch Jesu getreuen und gehorsamen Jüngern gehen. „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone, die im Leben besteht, geben" (Apok. 2, 10). Als die Krone, nicht gleich dem Lohne erscheint das Leben auch (Jak. 1, 12): „Nachdem der Mensch, der die Anfechtung erduldet, bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen." Auch in Gestalt von Warnungen und Prohibitiven, nicht nur in der Form von Ermahnungen und Imperativen wird zum Festhalten der Krone aufgefordert. Einmal heißt es, man soll nicht „verlieren", was man hat. In demselben Sinne sagt Apok. 3, 11: „Halte, was du hast, daß niemand deine Krone raube." Gehalten, was er hatte, hat derjenige, der 2. Tim. 4, 7. 8 (s. o. Kap. 6 § 2 und Kap. 18 § 5) von sich sagen kann. Der ganze Passus 2. Tim. 4, 7. 8 führt auf die ähnlichen Zusammenhänge der besonders lehrreichen Stelle 1. Kor. 9, 24 ff.[2]) Beide Stellen reden von einem Kampf, beide von einem Lauf, beide von Kranz und Krone. Darin sind also beide einig, daß es Gott gegenüber keine Löhnung, sondern nur eine Krönung gibt; daß da, wo von

[1]) Vgl. Luthers Erklärung zum 2. Artikel: „ihm dienen in ewiger Gerechtigkeit" ff.

[2]) 1. Kor. 9, 7—23; besonders die mittleren Verse von 1. Kor. 9 haben uns schon ausführlich beschäftigt. Somit ist das ganze Kapitel für unser Thema von großer Bedeutung.

Versöhnen die Rede, nie von Löhnen, nur von Krönen gesprochen werden kann. Wenn Paulus statt vom Lohne von der Krone redet, so befindet er sich damit im Zusammenhang einer größeren Gedankenwelt. Es sind nämlich nur Könige, die gekrönt werden (s. o. Stellen bei Paulus für die Herrschaft der Christen — 1. Petr. 2, 9). Nur die Christen, nicht die Lohnarbeiter haben gekrönte Häupter. Neben der unvergänglichen Krone von 1. Kor. 9, wozu wegen der Notwendigkeit der Enthaltung von gewissen Dingen Matth. 19, 29 f.; Mark. 10, 29. 30 zu vergleichen ist („zeitliche Entbehrung“), verdient noch die *ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος* genannt zu werden, womit 1. Petr. 1, 4 zusammenzustellen ist.

E. Daß 1. Kor. 9, 24 ff. noch ein anderes Wort für „Lohn“ bringt, nämlich „Kleinod“ = *βραβεῖον*, sei endlich erwähnt: Phil. 3, 14 (Kol. 3, 15). *βραβεῖον* ist der Kampfpreis. — Das ist der Extrakt der Nr. 3. Da das Alte genommen ist, stellt sich das Neue ein; *μισθός* wird vermieden, und neue Bilder und Vorstellungen suchen „vor den Riß zu treten“; doch sind es keine Lückenbüßer. Man vergißt vielmehr in ihrer Gegenwart, daß sie Ersatzmänner sind. Eine ausführlichere Zusammenfassung ist hier überflüssig, weil der Inhalt dieses Paragraphen besonders leicht verständlich und übersichtlich ist.

Kapitel 8.

Das die Zeit des Vorhandenseins und Austeilens des christlichen „Lohnes“ betreffende Moment.

§ 5. Die Gegenwärtigkeit und Ewigkeit des christlichen „Lohnes“.

1. a) Das in Kap. 7 § 4 über die innere Befriedigung Gesagte hat auch hier, wie schon angedeutet, seinen Platz und bildet, anders angewandt, einen Teil unseres 8. Kapitels; denn die innere Befriedigung ist gegenwärtiger innerer „Lohn“, den die in Treue und nach besten Kräften verrichtete Tätigkeit mit sich bringt und im Gefolge hat. Es ist dies etwa das, was Rothe „Lust“, das erste Motiv bei der Pflichterfüllung, nennt. —

b) Noch unter dieser Nummer erinnern wir daran, daß der μισθός nicht selten als das Resultat der Arbeit erscheint, das man produziert. Wir verweisen kurz auf die Besprechung von 2. Joh. 8. Auch in diesem Fall ist der „Lohn“ ein gegenwärtiger,[1]) doch ist ein anderer Zeitpunkt der irdischen Gegenwart ins Auge gefaßt, nämlich nicht der während der Arbeit, der freilich auch noch über diesen Zeitpunkt hinaus dauern kann (denn auch nach der Arbeit hat man noch innere Freude an der Arbeit); sondern der nach der Arbeit, und zwar dieser lediglich. Es ist durchaus nötig, daß wir darüber Rechenschaft ablegen, von welchem Standpunkt aus wir von Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit reden. Meinen wir die Gegenwart in dem allgemeinen Sinne dieser Zeitlichkeit im Gegensatz zur Zeit nach dem Tode, so ist die Gegenwärtigkeit des Lohnes und diese allein gerade für die eigentlichen Lohnarbeiter auszusagen; denn der Lohn, den sie bekommen, ist auf diese Welt und auf diese Zeit beschränkt; der einzige, der nach dem Tode noch in Betracht kommen könnte, ist Gott; Gott aber weiß nichts vom Lohn; so haben sie mit dem irdischen Lohn ihren Lohn dahin. — Wenn wir die Zeit des christlichen „Lohnes“ dagegen mit „Gegenwärtigkeit“ beschreiben, so haben wir ein anderes und scheinbar engeres Zeitmaß, mit dem wir messen. Wir fassen nämlich Gegenwart als Gegensatz zu der Zukunft, in der der „Lohn“ ausgehändigt wird.[2]) Insofern ist der christliche Lohn schon ein gegenwärtiger; insofern ist der eigentliche Lohn nur und erst ein zukünftiger. Damit ist für den christlichen Lohn nicht ausgeschlossen, daß er

---

[1]) Ein innerer ist er jedoch nicht, wie der in A genannte; denn das Arbeitsresultat braucht keineswegs innerlich und verborgen zu sein.

[2]) Wenn wir diese Unterscheidung machen von Gegenwart im Sinn des ganzen irdischen Lebens und von Gegenwart als Zeitpunkt vor der Zukunft, die die Lohnausteilung mit sich bringt, so zwingt dazu der Umstand, daß die „Lohn“vorstellung (Kap. 1) in menschlichen Verhältnissen zu Hause ist. In menschlichen Verhältnissen werden nämlich Lohnverhältnisse geschlossen, die auch während der Lebenszeit noch beendet werden. — Für unsern Zweck ist die Unterscheidung jedoch insofern irrelevant, als das Verhältnis Gott gegenüber, sei's nun Gnadenverhältnis, sei's Lohnverhältnis, immer erst am Lebensende aufhört.

auch noch ein zukünftiger ist. Das ist sogar in dem Maße der Fall, daß die ganze Zukunft den Christen, Christo und dem Christengott gehört. Diese Tatsache bringen wir in dem andern Wort, mit dem wir die Zeit des christlichen Lohnes wiedergeben, zum Ausdruck, nämlich in dem Worte: Ewigkeit. Ewigkeit ist Stetsgegenwärtigkeit. Setzen wir die beiden Begriffe „Gegenwärtigkeit“ und „Ewigkeit“ nebeneinander, so steht die Gegenwärtigkeit nicht in dem leisesten Gegensatz zur Ewigkeit, sie ist nur ein Teil derselben; und vor allem ragt die Ewigkeit in diese Gegenwärtigkeit hinein. Nur weil der Christen *μισθός* eine Zukunft hat, die Ewigkeit ist, kann der Christ schon während der Arbeit und in der Arbeit sich vollauf befriedigt fühlen; Ewigkeit ist ja, wenn wir einmal die Kategorie der Zeit mit der des Raumes vergleichen dürfen, nicht nur Ewigkeit nach vorne, sondern auch nach hinten. Diesen Tatbestand hätten wir durch die freilich ohne diese Erklärung unverständliche Überschrift über die Zeit des christlichen Lohnes ausdrücken können: Die Gegenwärtigkeit und die Stetsgegenwärtigkeit des christlichen Lohnes. Um auch das Los des eigentlichen Lohnes im Gegensatz zu dem des christlichen zu nennen, so ist Zukünftigkeit in der Austeilung des Lohnes, da, wo im christlichen Lohnverhältnis schon gegenwärtiger Genuß durch die „Leistung“ vorhanden; so ist Vergänglichkeit des Lohnes selbst da, wo im christlichen „Lohnverhältnis“ Ewigkeit vorhanden; und nicht anders heißt diese Ewigkeitsgabe als Ewigkeit des Lebens.[1])

2. Von dem „gegenwärtigen innern Lohn“, den wir Nr. 1a genannt haben, ist begrifflich eine andere Art der Gegenwärtigkeit des Lohnes scharf zu unterscheiden. Ist jener „Lohn“, jene „Belohnung“ eine in sich fertige Sache, so hat dieser eine Beziehung

[1]) Die Zeitdauer des „Lohnes“ entspricht jedesmal der Zeitdauer der „Leistung“. Ist der christliche *μισθός* ewig, so ist auch die christliche Leistung eine immerwährende. Wer in das Gnadenlohnverhältnis einmal eingetreten ist, kommt nicht wieder heraus, ohne dies im entferntesten als Druck zu empfinden. Ein solcher kann sich nicht für eine kleine Weile einmal für dispensiert halten. Der eigentliche Lohnarbeiter dagegen arbeitet die vorgeschriebene Stundenzahl und ist dann sein eigener Herr.

zu einem besondern außerhalb liegenden „Lohn“ (vgl. oben zu 1. Kor. 3, 14). Hierher gehören Stellen wie Matth. 5, 12; 6, 1; 20, 23; 25, 34; Kol. 1, 4. 5; 3, 1; 2. Tim. 4, 8. Etwa wie wir in irdischen Verhältnissen ein Erbteil erhalten, das uns von Anbeginn verordnet ist, und das uns als solches bekannt ist, so ist es auch mit dem himmlischen Erbteil (Eph. 1, 11). Unser Wissen um diesen im Himmel von Gott uns bereiteten Gnadenlohn (resp. Belohnung im weiteren Sinn), unser Bewußtsein darum, daß Christus hingegangen ist, uns die Stätte zu bereiten (Joh. 14, 1 ff.), ist schon Gnadenlohn und bringt uns Erhöhung des innern Friedens und der wahren Befriedigung. Dieser Gnadenlohn übt schon jetzt als etwas Gegenwärtiges, aber an anderem, fernem Ort Aufbewahrtes Wirkungen auf uns aus, wird uns jedoch erst künftig völlig gegeben.

Zu der Gleichzeitigkeit des bloßen Vorhandenseins von Arbeit und Gnadenlohn gehört ein limitierendes Moment: Die Ungleichzeitigkeit des faktischen Gebens des Gnadenlohnes und der Verrichtung, der — man könnte der Korrespondenz wegen bilden — Gnadenleistung: d. h. positiv: die Zukünftigkeit der Austeilung des Gnadenlohns. Rechten Wert und rechte Wirkung hat diese Behauptung des doppelten Moments nur dann, wenn wir — wenigstens teilweise — in denselben Stellen, die jene Gleichzeitigkeit beweisen, auch diese Ungleichzeitigkeit finden. Und das ist der Fall. An Matth. 6, 2: ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν und 6, 4 ἀποδώσει läßt sich unsere These deshalb nur umständlich erklären, weil das in V. 2 Gesagte etwas auf falsches Handeln und das in V. 4 Gesagte etwas auf gutes Verhalten Folgendes ist. Ist’s Strafe, daß die Leute in V. 2 ihren Lohn dahin haben, so wäre es μισθός, wenn sie ihn noch hätten. So erhalten wir auf Umwegen eine Aussage über die Guten und können V. 4, der ohne weiteres von dem Guten handelt, danebenstellen. Nicht absolut zutreffend ist dies Beispiel, weil der Schluß aus V. 2, aus dem gegenwärtigen „Dahinhaben“ auf ein gegenwärtiges Haben nicht zwingend ist, könnte es doch auch ein noch ausstehender, also futurischer Gnadenlohn sein.

Evidenter wird unsere Behauptung durch 2. Tim. 4, 8 erhärtet: „Beigelegt ist mir die Krone, die mir Gott an jenem Tage geben wird.“ Den Vorwurf, als redeten wir von mehreren selbständig nebeneinander bestehenden Löhnen, haben wir durch die Gegenbehauptung zurückzuweisen, daß es ein und derselbe μισθός ist, nur in verschiedenen Teilen und in verschiedenen Stadien seines Daseins betrachtet. Den μισθός auf Erden sehen wir 2. Tim. 4, 8 in dem Wissen und Bewußtsein um das Bereitetsein des μισθός. Mir ist hinfort beigelegt. Das ist der μισθός auf Erden. Der μισθός im Himmel ist die Krone der Gerechtigkeit, die Gott geben wird am jüngsten Tag, deren der gläubige Verfasser ohne künstliche Reflexion (Kap. 6 § 2) über sich selber gewiß ist (Heilsgewißheit). So sind es also nicht mehrere μισθοί, sondern es ist ein und derselbe „Lohn“ in zwei verschiedenen Daseinsstadien und von zwei verschiedenen Personen, die zu ihm Beziehung haben, angesehen. Von den beiden Stadien ist das erste, das Bereitetsein des μισθός im Himmel, das andere das Überreichtwerden des Bereiteten. Die verschiedenen Personen sind Gott und Mensch. Für das erste Stadium ist der Mensch der Teil, der des μισθός gewiß, aber noch nicht teilhaftig ist, und Gott der Teil, der den μισθός bereitet hat und bereit hält und dem des μισθός würdigen Menschen die Gewißheit um diesen μισθός, der das Heil ist, d. h. Heilsgewißheit[1]) ins Herz gibt. Dies gilt für das erste Stadium, in dem der Mensch seinen Lebenswandel noch nicht abgeschlossen hat. Für das andere Stadium, das am jüngsten Tage seinen Anfang und in der Ewigkeit seinen Fortgang ohne Ende hat, nimmt sich das Verhältnis der beiden Personen so aus: Der Mensch ist der, welcher des Gegenstandes, dessen er gewiß war, teilhaftig wird, und Gott, der ihn ihm tatsächlich gibt. — Um das Verhältnis der verschiedenen Daseinsweisen des einen μισθός zueinander noch verständlicher zu machen, erinnern wir an bekannte Verhältnisse.

---

[1]) Kap. 6 § 2.

Der μισθός auf Erden verhält sich zu dem im Himmel wie etwas Versprochenes, dessen man gewiß ist, zu dem faktischen Empfang des Versprochenen, etwa wie die Lage des zum Pastor designatus Berufenen zu der des Pastor introductus, wie der Moment, in dem des Abscheidens des Vorgängers wegen der Nachfolger schon Kaiser ist, zu dem Akte der feierlichen Krönung und Inthronisation, ja wie das Hineingeborenwerden in die christliche Gemeinde seitens eines Kindes christlicher Eltern, welche die feste Absicht haben, dies ihr Kind taufen zu lassen, zu der faktischen Taufe. Jedesmal ist die Gewißheit des Besitzes vor der faktischen Besitzergreifung vorhanden; jedesmal ist's nur eine Frage der Zeit, bis diese Besitzergreifung eintreten kann, ohne daß andere Hinderungsgründe zwischen der Gewißheit und der Besitzergreifung lägen. So hat auch der „Lohn" dies Janus-, dies Doppelantlitz; das eine hat's mit der Gegenwart zu tun, das andere Antlitz blickt in die Zukunft.[1]) Unsere Stimmung und Gemütsverfassung diesem μισθός gegenüber haben wir hier und auch schon früher (Kap. 6 § 2) Heilsgewißheit genannt. Haben wir am Ende von Nr. 1a die Lust als das erste Motiv zur Pflichterfüllung, wie Rothe es nennt, zitiert, so nennt Rothe als zweites die Zuversicht, die sich mit unserer Heilsgewißheit deckt: Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν (Röm. 8, 24): wir antizipieren die Seligkeit, deren voller Entfaltung wir glaubensfroh gewiß sind. Das ist ein seliger Anachronismus. Besonders selig aber ist er darum, weil die Zeit, der χρόνος, die die Prolepse erfährt, nicht mehr Zeit ist, sondern Ewigkeit. Es ist also seliger Anaaionismus!

3. Indem wir ein drittes Moment der „Zeit des μισθός" bedenken, erinnern wir an die obige Anmerkung. In den beiden Fällen (Nr. 1 und 2) ist der μισθός ein gegenwärtiger; im zweiten Fall ist er sogar nicht nur ein gegenwärtiger, aber doch jedenfalls auch ein gegen-

[1]) Zur Vermeidung von Mißverständnissen bemerken wir, daß wir nur vom inneren μισθός, vom ewigen Segen, nicht vom zeitlichen geredet haben. Zieht man letzteren in Rechnung, so ist allerdings von mehreren „Löhnen" die Rede, wozu schon die Verschiedenartigkeit zeitlichen Segens und ewiger guter Gesinnung führt.

wärtiger. Wo es sich um zeitlichen μισθός handelt, (d. h. um μισθός, der in zeitlichen, vergänglichen Gütern besteht, nicht um μισθός, der in der Zeit gespürt und gegeben wird), da fällt der gegenwärtige μισθός bisweilen auch aus. Wo wir Feinde lieben, wo wir Verfolgungen erdulden und in der Nachfolge des Herrn Entsagung und Verzicht kennen lernen, ist vom irdischen „Lohn“ nicht die Rede. Wir verweisen auf Abschnitt 2, Kap. 5, Nr. 4 und die Parallele.

4. Die im Neuen Testament am häufigsten genannte, nach Weiß, wie es scheint, einzige Zeit des μισθός ist die Zukunft. Wir haben von gegenwärtigem μισθός geredet, wir wollen jetzt vom zukünftigen μισθός reden. Auf letztere hat uns schon Nr. 2 stark vorbereitet, indem sie den Zusammenhang zwischen gegenwärtigem und zukünftigem „Lohn“ aufzudecken suchte. Wir erinnern hier an die bei Behandlung des Gnadenlohns (Kap. 4 § 5) genannten, aufgezählten und in Zusammenhang gestellten Stellen, in denen von dem Vergelten nach den Werken die Rede ist (Kol. 3, 24 ἀνταπόδοσις). Es handelt sich hier naturgemäß um himmlische Güter, die schon auf Erden zum Teil vorhanden waren. Daß hier das Verhältnis von Anfang und Abschluß, von Keim und Frucht, von begründeter Hoffnung und Erfüllung derselben vorliegt, ist früher schon gesagt. Es ist das Moment der Zeit des „Lohnes“ und der „Lohnausteilung“,[1]) das Mehlhorn beschreibt, wenn er sagt (S. 724 in seiner zitierten Abhandlung): „Ihre Vollendung . . . finden . . . die Güter des Himmelreichs, wie dieses selbst, erst beim Weltabschluß. Jenes „selig sind“ der Bergpredigt ist nur das schöne irdische Abendrot, welches auf den herrlichen Tag der Zukunft hinweist, an welchem das „denn sie werden . . .“ in Erfüllung geht. Erst dann wird dem Menschen gleichsam die himmlische Sparkasse geöffnet, in welche er die für Rost und Motten unversehrlichen Schätze niedergelegt hat. Erst dann werden, die reines Herzens sind, Gott in voller Klarheit schauen.“

---

[1]) Gleichzeitig wirft das Zitat ein Licht auf Nr. 2, indem es Gegenwart und Zukunft zusammenstellt.

Wir rekapitulieren:

Da, wo im Lohnverhältnis Zukünftigkeit und Vergänglichkeit des Lebens ist, findet sich im Gnadenlohnverhältnis Gegenwärtigkeit und Ewigkeit des „Lohnes". — Während von Lohn zur Zeit der Arbeit im Lohnverhältnis nicht geredet werden kann, ist dies im Gnadenlohnverhältnis der Fall. — Was wir zum vierten konstitutiven Moment von innerer Befriedigung gesagt, gehört hierher als erster Punkt der Zeit des Lohnes und der Austeilung desselben. Es kommt dies hier in Betracht als gegenwärtiger innerer „Lohn". Mit dem Arbeitsresultat, das mit „Segen", „Erfolg", „Gedeihen" verwandt ist, darf diese innere gegenwärtige Befriedigung nicht verwechselt werden, denn das Arbeitsresultat kann auch äußerlich sichtbar sein. Auch der zeitliche μισθός des Christen, der auch äußerlich sichtbar ist, der überdies oft genug ausfällt, gehört nicht direkt hierher.

Von dem gegenwärtigen inneren Lohn unterscheiden wir begrifflich das frohe und gewisse Bewußtsein in der Gegenwart um den erst künftig auszuteilenden „Lohn".

Die häufigste Art ist die Zukünftigkeit des „Lohns" ohne weiteren Zusatz. Vgl. die Stellen, in denen einst nach den Werken vergolten werden soll.

Kapitel 9.

Das sechste und letzte die Zeit nach der Austeilung des christlichen „Lohnes" betreffende Moment des christlichen „μισθός".

§ 6. Gleichheit im Seligkeitsbewufstsein, teilnehmende Freude und Indifferentismus gegen Individualitätsunterschiede.

1. War das letzte konstitutive Moment des μισθός im eigentlichen Sinn Gleichgültigkeit und Neid (Kap. 1), Indifferentismus und Gleichgültigkeit wesentlich dann, wenn der andere Mitarbeitnehmer ebensoviel Lohn erhalten hat, Schadenfreude, wenn er weniger erhalten hat, Differenz,

Disharmonie[1]) und Neid, wenn der andere wegen seiner größeren Gaben und Kräfte oder aus andern Gründen (Matth. 20, 1 ff.) eines größeren Lohnes für würdig befunden ist, so herrscht hier Gleichheit im Seligkeitsbewußtsein, so daß jeder für seine Person das höchste Maß der Seligkeit erreicht, teilnehmende Freude an andern Individualitäten, die man sich gerne gefallen läßt, und Indifferentismus gegen Individualitätsunterschiede, die nicht störend, sondern verklärend wirken. Also gerade da, wo im christlichen „Lohnverhältnisse" Indifferentismus ist (nämlich gegen Unterschiede), sind im eigentlichen Lohnverhältnisse Differenzen. Es ist aber Sache des natürlichen Menschen zu differieren da, wo Differenzen vorliegen. Im christlichen „Lohn"verhältnisse kommen Differenzen in der Gemütsverfassung überhaupt nicht vor; es sind nur wirkliche Individualitätsdifferenzen vorhanden. Daß überhaupt Unterschiede vorhanden sein müssen, dafür führen wir vorläufig nur Matth. 11, 11. 18 an.

Sieht man nun in dem Unterschied, der dadurch gegeben ist, daß Gleichheit nur im Seligkeitsbewußtsein, nicht in der Seligkeit objective behauptet wird, den Unterschied von Herrlichkeitsgraden, so hat man, was die Apologie sagt: erunt discrimina gloriae. Beyer will davon nichts wissen, doch sind es im wesentlichen nur andere Ausdrücke, nicht andere Gedanken, die sein Resultat bringt. Während den meisten daran liegt, die Gleichheit zu betonen, verweilt Beyer besonders gerne und lange bei der Verschiedenheit, die er einmal in Gottes freiem Willen, wie in der Menschen Verhalten begründet sieht. Mit dem letzten Moment berührt sich die Behauptung von dem Vorhandensein verschiedener Individualitäten.

2. Ehe wir zur positiven Erörterung unserer Frage übergehen, haben wir zwei Abschnitte des Neuen Testaments, die in der Regel ohne weiteres für unsere Frage verwendet werden, genau zu prüfen. Wir werden

---

[1]) Von Symphonie und Harmonie ist dann nicht nach dem Lohnverhältnisse, sondern beim Vereinbaren desselben allein die Rede. Matth. 20, 2: συμφωνήσας.

finden, daß die erste Stelle Matth. 10, 41 mindestens mit demselben Rechte nicht für unsern Zweck gebraucht wird; und bei Matth. 20, 1 ff. sind wir auch bei dieser Stelle anderer Meinung als die Mehrzahl.

a) Matth. 10, 41. 42 ist dreimal von μισθός die Rede. „Lohn" gibt's, 1. wenn man einen Propheten aufnimmt, 2. wenn man einen Gerechten aufnimmt, 3. wird hinzugefügt, damit nicht eingewandt werde: „Ja, bei so besonders begnadigten Menschen wie Propheten und Gerechten verlohnt es sich, gastfrei und freigebig zu sein": wenn man den geringsten Jünger aufnimmt. Jedesmal ist μισθός die Verheißung. Der betreffende Wirt wird den μισθός eines Propheten, den eines Gerechten empfangen; endlich heißt's abweichend: es wird ihm nicht unbelohnt bleiben. Es fragt sich, ob der μισθός, den der Prophet empfängt, oder der, den er zu geben hat, gemeint ist. Die gewöhnliche Auslegung sagt: „Der, den der Prophet usw. empfängt." Weil in den Sätzen schon von einem Empfangen die Rede ist, nämlich von einem Empfangen des μισθός seitens derer, die die Betroffenen aufnehmen, hat man sich unwillkürlich darauf führen — oder sollen wir „verführen" sagen? — lassen, daß auch an den „Lohn", den der Prophet usw. empfängt, zu denken ist. Es zwingt zu dieser Auslegung unserer Meinung nach nichts. Es ist vielmehr ganz natürlich, daß da, wo man von dem Empfänger des „Lohnes" (also demjenigen jedesmal, der den Propheten usw. aufnimmt) spricht, daß da auch an den Geber gedacht wird. Der „Lohn", den ein mit äußeren Dingen gerade zu versorgender Prophet oder Gerechter zu geben hat, ist natürlich nicht äußerer irdischer Art, sonst wäre er ja nicht equipierungsbedürftig und hätte nicht Gastfreundschaft in Anspruch genommen. Vollends hat der geringste Jünger nicht einen „Lohn" zu geben, der in irdischem Gut bestände. Es ist wohl vielmehr an den nicht erst modernen Wunsch der Armen „Gott zum Lohne" und dergleichen mehr zu denken, ein Wunsch, den Gott oft genug erhören mag. So erscheint der Prophet usw. als vermittelnder Geber, der eigentliche Geber bleibt Gott. Darauf führt auch der absonderlich

gebaute, verkürzte 3. Satz: Es wird nicht unbelohnt bleiben. Durch welchen mechanischen und magischen Zusammenhang jedoch der, der einen Propheten aufnimmt, den μισθός erhalten soll, der dem Propheten einst zusteht, ist schwer einzusehen. Denn freilich entsteht wohl zwischen dem Propheten und dem, der ihn bewirtet, eine Gemeinschaft, aber doch keineswegs eine solche, die für Identifizierung beider bei der „Lohnausteilung“ spräche. — Wohl aber spricht unsere Stelle dafür, daß Gott die Individualitäten und die individuellsten Handlungen beim Gerichte berücksichtigen wird. Daselbst, wo wir kaum Unterschiede machen — denn ob ich nun einen Propheten oder Gerechten bewirte, ist doch gleichgültig; daß ich überhaupt gastfrei bin, ist doch das Entscheidende — da will Gott noch *κατ' ἰδίαν* nehmen, resp. geben, wie es die Art dessen war, in dem wir Gott auf Erden gesehen haben. Als eine Bestätigung unserer Ansicht, daß nämlich von dem „Lohn“, den der Prophet usw. anzuwünschen und somit zu geben hat, will es uns vorkommen, wenn wir aus derselben Jüngerinstruktionsrede Matth. 10, 11—15 zu unsern Versen in Beziehung setzen. Und wie natürlich ist es, daß die Rede damit anfängt, was die Jünger auf ihren Missionswegen treffen wird, und ebendamit aufhört, so daß das erste und das letzte Wort das berührt, was ihnen sogleich bevorsteht. — Es haben nämlich in der Tat die Jünger denen, die sie aufnehmen, etwas zu geben. „Ihr Friede“ wird auf sie kommen. Wo man die Jünger ehrt und hört, da erteilen sie den Segen, geben sie die köstlichste Gabe. Davon aber, daß der „Lohn“, den die Gastfreien erhalten, mit dem Lohn der Gäste identisch ist, steht nichts zu lesen. Es müßte denn sein, daß daran Jünger Frieden haben und die Gastfreien auch Frieden bekommen. Dann aber hätten wir ja gerade Gleichheit des „Lohnes“ allerwärts, nicht aber Unterschiedenheit des „Lohnes“, wie man sie bei der Auffassung: „der Lohn, den der Prophet usw. empfängt“ aus unserer Stelle beweisen will. Denkt man bei dieser Verschiedenheit nur an Individualitätsunterschiede, so will der Unterschied beider Auslegungen nicht sehr viel besagen.

b) Mit Matth. 20, 1 ff. werden wir bald fertig werden, da es uns schon Kap. 3, Abschnitt 1 sehr ausführlich beschäftigt hat. Auch haben wir dort schon den Zusammenhang der dort verhandelten Frage, ob die Lohnarbeiter im rechten oder im Rechtsverhältnis zu Gott stehen, mit unserer jetzt zu beantwortenden Frage nach der Gleichheit der Seligkeit aufgedeckt. Wiederum dort haben wir schon darauf hingewiesen, daß der Umstand, daß alle einen Denar bekommen, vielmehr geeignet ist, die Verschiedenheit der Behandlung (s. auch unten) klarzulegen, als die Gleichheit, so daß aus der äußeren Tatsache der Gleichheit der Schluß auf absolute wirkliche Seligkeitsgleichheit nicht berechtigt ist. Nach unserer Auffassung wäre nicht einmal das, was wir auf Grund von anderen Stellen annehmen, aus Matth. 20, 1 ff. herauszulesen, nämlich Gleichheit im Seligkeitsbewußtsein. Trotzdem wird, wie Matth. 10, 41 f. für starke Unterschiede in der Seligkeit für gewöhnlich ohne zwingenden Grund verwendet wird, so Matth. 20, 1 ff. mit Unrecht für Gleichheit der Seligkeit herangezogen. Macht man nämlich Ernst mit dem Hauptgedanken des Gleichnisses, daß die ersten Lohnarbeiter in einem unberechtigten Rechtsverhältnis zu Gott stehen, so erscheint der Zug, daß alle gleich behandelt werden, als ein Nebenzug, der als solcher nicht forziert ausgelegt werden darf. Man habe den Mut, nicht alles aus einem Gleichnisse schöpfen zu wollen, zumal wenn anderwärts die Gedanken, um die es einem zu tun ist, klar zutage liegen. Die unbedingte Seligkeitsgleichheit und die 16^{b} ausgesprochene Wahrheit, daß viele berufen, aber nur wenige auserwählt sind, sind auf Grund unserer ausführlichen Erörterungen in Kap. 3 nebeneinander nicht denkbar.

3. Von dem Gedanken geleitet, daß äußere Gleichheit des „Lohnes“ bei vorausgegangener Verschiedenheit der „Leistung“ nicht wirkliche innerlich rechte Gleichheit, sondern faktische Ungleichheit ist, knüpfen wir unsere Doppelthese von den Individualitätsunterschieden und von der Gleichheit im Seligkeitsbewußtsein an Matth. 25, 14—29 und Luk. 19, 11—28. Es wäre ja nichts als eine sozialdemokratische Nivellierung der un-

schädlichen Unterschiede, würden alle trotz ihrer verschiedenen Kräfte und daher ihrer verschiedenen Leistungen die absolut gleiche Seligkeit haben. Das wäre nicht Einheit, sondern Einerleiheit. Wir hätten äußere Gleichheit, d. h. innere Ungleichheit. Der Individualitätenunterschied auf Erden fordert denselben Unterschied im Himmel. Matth. 25, 14 ff. und Luk. 19, 11, Geschichten, die selbständig nebeneiander bestehen können, ergänzen sich. Vorweg sei daran erinnert, daß der faule Knecht für unsere Frage nichts bedeutet; denn er bekommt Strafe. Wir handeln jetzt aber nicht von dem Unterschied zwischen Lohn und Strafe, den keiner leugnen wird, sondern von Unterschieden innerhalb des „Lohnes“. Während in Matth. 25, 14 ff. die beiden, die überhaupt belohnt werden, gleich behandelt sind gegenüber dem einen, der bestraft wird (nämlich beide mit dem ganz gleichen Worte: V. 21 und 23: Ei du frommer und getreuer Knecht, du bist über wenigem getreu gewesen; ich will dich über viel setzen; gehe ein zu deines Herrn Freude), werden in Luk. 19, 11 ff. die beiden Lobens- und Belohnenswerten mit zehn und mit fünf Städten bedacht, d. h. absolut verschieden, relativ gleich; die Beziehung aber, die der Herr dem Lohne gibt, ist die Individualität des Empfängers. In Matth. 25 kommt es auf den Hauptgedanken an: Der vorliegende Gegensatz ist der zwischen den beiden ersten einerseits und dem faulen Knechte andererseits, ein Gegensatz in Vergleich zu dem Verfasser, der Unterschied innerhalb des Lohnes schwindet. Ihm ist gegenüber dem Wenigen, das die beiden Ersten gehabt und getan haben — der zweite Gegensatz, auf den es im Gleichnisse ankommt — das, was sie haben und können sollen, ein „Vieles“. Dabei kann das „Wenige“ sowohl wie auch das „Viele“ Unterschiede unwesentlicher Art involvieren. Da wird die Lukasstelle wichtig, die diesen Zug der Unterschiede eigens zum Ausdruck bringt. Lukas hat recht; aber Matthäus hat nicht unrecht. Nennt jener Individualitätsunterschiede, so sagt dieser dadurch, daß er nichts sagt, daß die Unterschiede nicht als störende Unterschiede, geschweige denn als Gegensätze wirken und empfunden werden. Es ist vielmehr so,

wie uns der Paragraph über die christliche „qualitative Äquivalenz“ schon gelehrt hat. Es ist nicht nur nicht Ungerechtigkeit Gottes, auf unsere Art und unsere Natur als die individueller Monaden einzugehen; ja es ist nicht nur liebendes Sichhineinversetzen in unsere Wünsche — beides Punkte, die uns schon bekannt sind —, es ist vielmehr auch liebevolles Eingehen auf unsere Kräfte und unser Vermögen. Wie dem, der nicht lesen kann, das schönste Buch nichts nützt, wenn er auf sich allein angewiesen ist, so kann der minder Veranlagte nichts anfangen mit einer Seligkeitsfülle, die seine individuelle Disposition für Seligkeit übersteigt. Würde Gott solchen dasselbe Maß von Seligkeitsfülle schenken wie andern, er würde sie nicht beglücken, sondern erdrücken. Das aber wäre in dem Moment, da mir die Seligkeit zuteil werden soll, nicht das rechte. So wird es für uns dasselbe bleiben, daß der Gott, der jeden einzelnen besonders geschaffen, besonders erhalten und beschirmt, ihn auch in der Ewigkeit „besonders nehmen“ wird. Jedenfalls glauben wir in den biblischen Belegen Winke zu haben, die darauf führen. Wäre dies nicht der Fall, wer hätte den Mut, von Dingen zu — träumen, die wir nicht wissen können, nicht wissen — sollen!

4. Endlich erübrigt der ausdrückliche Hinweis auf Kap. 4 mit dem Vergelten *κατὰ τὰ ἔργα* — denn da jeder seine Werke tut, wird auch das Vergelten ein individuell bedingtes sein — auf Kap. 7 § 3, mit seiner qualitativen Äquivalenz, welche eine individuelle Behandlung in sich schließt, und auf die frühere Ausführung, in der wir anläßlich Mehlhorns von außerordentlichen Auszeichnungen geredet haben.

Da die Gleichheit im Seligkeitsbewußtsein im allgemeinen mehr betont wird, ist unwillkürlich diese weniger, mehr aber die Unterschiedlichkeit in der Individualität hervorgehoben, die vielleicht sonst weniger Beachtung findet. —

5. Das, was wir bis jetzt beschrieben haben, von der Zeit nach und während der Austeilung des *μισθός* betraf von uns bis dahin noch gar nicht oder kaum beachtete

Personen, nämlich die mitarbeitenden Lohnarbeiter. Für die Zeit nach der Austeilung des „Lohnes" kommen sie in erster Linie in Frage und sind, wo man Bearbeitungen des „Lohnes" liest, fast allein in Frage gekommen. Wir wollen aber nicht vergessen, daß sie gar nicht in dem „Lohn"verhältnis stehen, das zwischen dem einen, dem Arbeitnehmer, und dem andern, dem Arbeitgeber, zustande gekommen ist. Die Mitarbeiter stehen außerhalb dieses Verhältnisses. Sie stehen auch in einem Lohnverhältnis, noch dazu haben alle in Matth. 20, 1 ff. einen Arbeitgeber; aber die Grenze des wirklichen Verhältnisses haben wir mit diesem Seitenblick auf die Mitlohnarbeiter überschreiten müssen. Im Verhältnis und in der Besprechung desselben bleiben wir jedoch noch, wenn wir den Arbeitsherrn uns vergegenwärtigen. Das ist im christlichen „Lohn"verhältnisse Gott. Matth. 20, 1 ff. berichtet von den Lohnarbeitern, daß sie, als sie den Lohn empfingen, wider den Hausvater murrten. Selbst wenn man im Lohnverhältnisse ist, sagt man oft genug „danke", auch wo man nicht zu Dank verpflichtet ist. Es ist nun einmal so, daß bei jedem Empfangen — und sei's beim Empfangen des rechtlich mir zukommenden Lohnes — gedankt wird. Derjenige, der einen Gruß erhält, „dankt", wenn er wiedergrüßt, wiewohl auch hiermit oft ein Verhältnis, das auf Gegenseitigkeit beruht und insofern dem Lohnverhältnisse nahe steht, gesetzt ist. Die Zöllnergleichen im reinen Lohnverhältnis von Luk. 6 haben ihren „Dank" dahin. So wird also von Dank geredet auch da, wo man mehr oder weniger in einem Lohnverhältnisse steht. Was aber tun die Lohnarbeiter Matth. 20, 1 ff.? Sie murren. Statt „wider sich und ihre Sünde zu murren", murren sie — in der Anwendung — wider Gott.[1]) Im christlichen „Lohnverhältnisse" dagegen tut man nichts für sich aus Selbst- und Lohnsucht, aber alles für Gott und zu seiner Ehre. Diejenigen, die im Vertrauen auf Gott das Verhältnis ein-

[1]) Die Leute, die wider Gott murren und nicht nur neidisch werden gegenüber Menschen (s. o.), können unmöglich die Gott wohlgefälligen Lohnarbeiter sein. (Nachtrag unserer Auffassung von Matth. 20, 1 ff.)

gehen, sind schon über das freundliche Anerbieten, in des Herrn Weinberg arbeiten zu dürfen, so dankbar, daß alle bösen Regungen dadurch unterdrückt werden, vollends aber dankbar, als sie die Allmacht (ἢ οὐκ ἔξεστί μοι) seiner Güte (ἀγαθός) erfahren haben, während jene nicht einmal das „Danke“ des Lohnverhältnisses gewohnheitsmäßig hervorstoßen können.

Unsere Zusammenfassung lautet:

Das sechste und letzte konstitutive Moment des Lohnverhältnisses ist durch Gleichgültigkeit und Neid gegen die Mitarbeiter und durch Unterschiedenheit der Arbeiter charakterisiert; das des Gnadenlohnverhältnisses dagegen durch teilnehmende Freude und einen gewissen Indifferentismus gegen vorhandene Individualitätsunterschiede und durch Gleichheit im Seligkeitsbewußtsein aller, die jedoch die genannten Individualitätsverhältnisse nicht aus-, sondern gerade einschließt. Da ist der „Lohn“ als ein zukünftiger gedacht. Da der „Lohn“ auch ein gegenwärtiger sein kann, ist auch schon für die Gegenwart Teilnahme und Berücksichtigung der Arbeitsgenossen zu behaupten.

Die These von den Individualitätsunterschieden nehmen wir aus Matth. 25, 14—29; Luk. 19, 11—28, daraus, daß nach der Treue und nicht nach dem objektiv „Geleisteten“ geurteilt wird, und den der quantitativen Äquivalenz des Lohnverhältnisses entgegengestellten Ausführungen.

Die Gleichheit, die eben, wenn Individualitätsunterschiede vorhanden sind, keine absolute und objektive sein kann, sondern eine Gleichheit aller in bezug auf das individuelle Bewußtsein von Seligkeit, finden wir Matth. 25, 14—29, wo die beiden, die individuell Verschiedenes „geleistet“ haben, das gleiche Lob erhalten. Die Individualitätsunterschiede haben aber im Jenseits nichts Störendes.

Matth. 10, 41. 42 und Matth. 20, 1 ff. bleiben hierbei als nicht hierher gehörig außer Betracht.

5. Abschnitt.

Die Berührungspunkte des Begriffes und besonders der sechs konstitutiven Momente des eigentlichen Lohnverhältnisses mit dem Begriffe und besonders den sechs konstitutiven Momenten des christlichen „Lohn"-verhältnisses als Begründung der Benutzung des μισθός seitens des Herrn usw.

Orientierende Vorbemerkung.

Am Anfang eines neuen, noch dazu eines dem Schlusse der ganzen Arbeit sich nähernden Abschnitts ist es angebracht, ein paar Gesichtspunkte für die Anlage der Arbeit im großen beizubringen. Das erste Hauptstück hatte die Aufgaben, einmal das Problem der Arbeit zu erkennen, zu stellen und herauszustellen, sodann über die vier Hauptbegriffe der Arbeit Schritt vor Schritt Rechenschaft abzulegen; und zwar geschieht eins durch das andere, das erste durch das zweite. Der erste Hauptabschnitt (des ersten Hauptstückes) beschäftigte sich mit der mehr formalen Begriffserklärung des eigentlichen sowie des „christlichen Lohnverhältnisses". Der zweite Hauptabschnitt gehört deshalb schon zum zweiten Hauptstück, weil das zweite Hauptstück den Zweck hat, durch Vergleichung des christlichen „Lohnes" mit dem eigentlichen Lohn den christlichen Lohn herauszustellen. Der zweite Hauptabschnitt, ungleich kürzer, war seines einzigartigen Gegenstandes wegen aber durch die materiale Begriffsbestimmung des christlichen „Lohnes" und der christlichen „Leistung" selbständig zu behandeln. Das zweite Hauptstück, dessen dritten wiederum ungleich kürzeren Abschnitt wir soeben beginnen, gibt den Lösungsversuch des Doppelproblems, daß nämlich bei Jesus der μισθός unverfänglich vorkommt, während bei Paulus und vollends bei Johannes das Wort immer mehr vermieden wird, dadurch, daß das eigentliche Lohnverhältnis und seine Momente mit dem christlichen „Lohn"verhältnisse und seinen Momenten verglichen werden. Und zwar erklären die Gegensätze, die sich zwischen beiden „Lohn"verhältnissen finden, den Umstand, daß Paulus und Johannes dem μισθός gegenüber eine gewisse Passivität

zur Schau tragen, während die Berührungspunkte, sowohl die, die sich finden lassen, als auch die, die ohne weiteres vorhanden sind, naturgemäß den Tatbestand verständlich machen, und als berechtigt erweisen, daß Jesus ohne Bedenken fortwährend von μισθός redet. Es ist sachlich begründet, daß erst die Gegensätze (nicht bloß Unterschiede) behandelt werden; denn was zuerst in die Augen springt, muß man zuerst besehen. Aber es springt die Gegensätzlichkeit des eigentlichen und des christlichen „Lohnes" nicht bloß eher in die Augen als die Ähnlichkeiten; der Gegensätze sind auch tatsächlich viel mehr vorhanden, und die relative Kürze unseres jetzigen Abschnitts ist ein getreuer Spiegel des wahren Sachverhalts. Der zweite Abschnitt des zweiten Hauptstücks hat mit den ersten drei Kapiteln des ersten Abschnitts insofern Ähnlichkeit, als auch er nach dem Prinzip des Kontrastes aufgebaut ist. Durch die Nebeneinanderstellung von Lohn im eigentlichen Sinn und reiner Gnade erscheint die Überschrift des 3. Kapitels: „Lohn und Gnade als Gegensätze" wie selbstverständlich. So behandelt auch der 2. Abschnitt des 2. Hauptstückes die dort vorliegenden Fragen durch das Prinzip der Gegensätzlichkeit. Kap. 4 des 1. Abschnitts dagegen entspricht unserem jetzigen Abschnitt. Beide halten es mit der Vermittlung und wollen jedem Begriff, dem „Recht" wie der „Gnade", volle Gerechtigkeit zukommen lassen. So werden dort Kap. 4 die Mittelglieder „Belohnung" und „Gnadenlohn" behandelt, während hier sowohl die schon sonst berücksichtigten als auch die noch nicht gebrachten Berührungspunkte sorgsam zusammengetragen werden sollen. Überhaupt trägt unser jetziger Abschnitt durchaus den Charakter der Wendung einer bekannten Sache nach einer so noch nicht gesehenen Seite hin an sich. Das hat seinen guten Grund; denn was bisher nur als Limitation und Abgrenzung wegen des vorgezeichneten Gesichtspunkts der Gegensätzlichkeit erschien, konnte natürlich nur gelegentlich und nicht selbständig heraustreten. Aus diesem Grunde halten wir diesen Abschnitt für nötig, weil nämlich auch die Momente, die für die Verwendung des μισθός sprechen, den Anspruch darauf haben, eigens

betont und nebeneinandergestellt und ineinandergefügt aufzutreten. — Neben den vier Begriffen, die wir als solche deutlich hervortreten lassen wollen, mehr darauf bedacht, auf sie als voneinander zu scheidende die Aufmerksamkeit zu lenken, als auf die Art der Scheidung, wie sie uns die erträglichste schien, spielen in unserer Arbeit eine mindestens so wichtige Rolle die immer wiederkehrenden sechs konstitutiven Momente, sowohl die des eigentlichen wie des christlichen „Lohn“verhältnisses. Die des eigentlichen Lohnverhältnisses bringt begrifflich Kap. 1 § 1, bestätigt § 2 das Neue Testament. Ferner ist der ganze vorige große wichtige Abschnitt auf diesem Prinzip der Teilung aufgebaut. Endlich wird Kap. 1 unseres jetzigen Abschnitts noch einmal auf die Limitationen der sechs konstitutiven Momente des christlichen „Lohn“verhältnisses ausdrücklich zurückzukommen haben. Endlich werden in unserem Abschnitt die beiden „Teile“ „Begriff im großen und ganzen“ und die ihn „konstituierenden sechs Momente“ wiederkehren, wie sie dem Abschnitt 3 und 4 zugrunde gelegen haben. — Ein letztes kurzes Hauptstück will den zur Lösung des Problems beigebrachten Stoff auf die Beantwortung der Frage nach den christlichen Motiven zum Handeln, und besonders die Frage nach dem Eudämonismus und Egoismus angewendet wissen und selbst anwenden.

Kapitel 10.

Berührungspunkte des christlichen und des eigentlichen Lohnverhältnisses, die begrifflicher, sprachlicher und sprachgeschichtlicher Art sind.

§ 1. Das Problem.

In der Überschrift, die wir soeben versucht, haben wir das Problem inhaltlich nicht bestimmt. Es handelt sich hier darum, der Übersichtlichkeit wegen, die Momente, die für die Herausstellung und den Lösungsversuch des Problems in der ganzen Arbeit vorhanden sind, zu sammeln und knapp unter einer Schau zu haben. Nachdem wir den eigentlichen „Lohn“ uns begrifflich zergliedert und gegliedert hatten, und nachdem uns das Neue Testament, wiewohl es

nicht die Absicht hat, Begriffe zu geben und Definitionen zu bringen, unsern Begriff bestätigt hatte, war uns so viel klar, daß von eigentlichem Lohn Gott gegenüber die Rede nicht sein könne, schon weil Gott gegenüber keine Leistung möglich, weil ja Gott nicht mit unserm Tun gedient ist im strengen Sinne des Wortes. — Daneben findet sich aber die Tatsache, daß im Neuen Testament und besonders in der Synopse *μισθός* häufig vorkommt. Deshalb entschließen sich die „Lohn“bearbeiter[1]) zum Teil, von einem wirklichen Lohnverhältnis Gott gegenüber nicht Abstand zu nehmen. Das ist eine Lösung des Problems; doch nicht eine solche, die wir auf Grund unserer vorhergegangenen Erörterungen akzeptieren konnten. Wir haben das Problem bis jetzt, soweit wir darin zielbewußt und dispositionell vorgingen, dadurch zu lösen versucht, daß wir uns auf Mittelglieder zwischen Lohn und Gnade, auf Belohnung und Gnadenlohn besannen. Wir haben damit dem Problem gegenüber bisher also eine positive, direkt antwortende Stellung eingenommen. Auf das Faktum, daß in der Synopse usw. der *μισθός* häufig vorkommt, sind wir nur indirekt so eingegangen, daß wir das relative Recht des Gebrauchs von *μισθός* dargetan haben. Dies, was bisher auch schon geschehen ist, nun auch noch eigens zu tun, ist die Aufgabe unseres Abschnitts. Wir wollen dem *μισθός* vollauf gerecht werden. Gerade da wir als Hauptzweck bisher den verfolgt haben, die Inkommensurabilität des eigentlichen und des christlichen „Lohn“verhältnisses nachzuweisen, fühlen wir jetzt um so mehr die Pflicht, die Berührungspunkte beider Verhältnisse in Übersicht kennen zu lernen, mit dem Absehen, sie als Gründe für die fortgehende Verwendung des *μισθός* seitens des Herrn aufgefaßt zu wissen. Unser erstes großes Hauptstück hatte den Unterschied zwischen den einzelnen Lehrtypen nicht eigens zu behandeln, hatte es doch nur mit der Herausstellung des Problems und Anbahnung der Lösung desselben zu tun, unser zweites Hauptstück, das den Lösungsversuch selbst bringt, hat aber die

[1]) Die die Frage nach dem „Lohn“ wissenschaftlich bearbeiten.

Verpflichtung dazu. Durch die Verschiedenheiten in dem Gebrauch des μισθός entsteht (gegenüber dem erstgenannten, das diese noch ignorierte) ein neues Problem, nämlich dies: Woher die Verschiedenheiten? Diese Frage schließt eine Doppelfrage in sich: Weswegen ist bei Paulus so wenig, bei Johannes so gar nicht von μισθός die Rede? und die andere: Weswegen ist bei Jesus so viel und so unbedenklich das Wort gebraucht? — Der Gang unserer Arbeit, der ein synthetischer ist, bringt es mit sich, daß die erstgenannte Frage als die umfangreichere und mindestens so bedeutsame vorweg, die zweite genannte Frage erst danach behandelt wurde. Die Antworten auf die beiden Fragen gaben die inhaltlichen und darum ausführlichen Überschriften der beiden letzten Abschnitte unseres zweiten Hauptstückes. Die überwiegenden Gegensätze zwischen eigentlichen und christlichen „Lohn“verhältnissen sind ein annehmbares Motiv für die allmähliche Verdrängung der Lohnvorstellung und des Wortes μισθός bei Paulus und Johannes; denn Paulus und Johannes, die — vom Lohn dabei abgesehen — sonst Vorstellungen haben, die dem eigentlichen Lohn konträr widersprachen, werden sich doch nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen und Lohnbegriff und Lohnausdruck verwenden. — Die zwar auch schwerwiegenden, aber nicht überwiegend vorhandenen Berührungspunkte des eigentlichen und des christlichen Lohnverhältnisses geben einen ebenso durchschlagenden Grund für die unbeschränkte Fortdauer des Begriffes und vor allem des Wortes μισθός im Munde Jesu ab. — Ja, wir haben die Entwicklung weiter verfolgen können (Kap. 7 § 4). Die Frage, die der Lehre Jesu gegenüber naturgemäß nicht vorhanden ist, wird für Paulus und Johannes[1]) brennend: „Wenn sie „Lohn“ kaum oder nicht haben, was haben sie dann? Was ersetzt ihnen diesen Begriff? Ist's ein Ersatz? Oder ist's mehr als dies?“ Mehr als Surrogate haben wir in den Vorstellungen und Bildern, in Kranz, Krone, Kleinod gefunden.

---

[1]) Es würde sich verlohnen, hierüber weiter nachzudenken, doch vermeiden wir Grenzüberschreitungen und Ausfälle.

Bei Jesus ist dies nicht, sicher nicht in dem Maße der Fall. Es ist darum nicht der Fall, weil er das Wort μισθός selbst noch hat. Und wenn wir auch von der These nicht wanken und nicht weichen, daß vom Lohn im krassen Sinne auch bei Jesus nicht die Rede: der Aufgabe, das relative (von unserer viel späteren Zeit und der Zeit der letzten Schriftsteller des Neuen Testaments aus geurteilt), ja absolute (für seine Zeit und von seinem Standpunkt aus geurteilt) Recht Jesu zur Verwendung von μισθός überhaupt zu konstatieren, überhebt sie uns keineswegs.

§ 2. Die drei in der Kapitelüberschrift genannten Berührungspunkte.

1. a) Schon ganz im Anfang sagten wir, daß mit Lohn wie mit Gnade und Versöhnung ein Verhältnis gesetzt sei. Für die begrifflichen Berührungspunkte ist dies fundamental. Der menschliche Arbeitgeber will Arbeiter haben. Arbeiter will Gott in seinem Weinberg auch haben. Ein mehreres dürfen wir freilich nicht aussagen. Nur allgemeine Punkte, die immer bloß oder oft einen Teil des Lohnverhältnisses nennen und das Spezifische desselben ignorieren, nur ähnliche Verhältnisse dürfen genannt werden, will man nicht aus einem Verteidiger der Berührungspunkte zum Anwalt der überwiegend vorhandenen Gegensätze werden. Ein für alle Mal zeigen wir dies an dem erstgenannten Ähnlichkeitspunkt. Der Arbeitgeber will Arbeiter haben aus Gründen seines Ichs; der Arbeitgeber Gott jedoch hat uns nicht nötig zu seiner Existenz. Wenn es heißt: Er will Arbeiter haben, so will er sie nicht für sich, sondern für sie; er will, daß ihnen geholfen werde. — Die andere Seite der Sache, daß Gottes Liebe ihn innerlich nötigt, sich selbst mitzuteilen, eine Seite, die man an die falsche allegorische Deutung von „Mich dürstet“, dem Kreuzesworte Christi, anlehnen kann, bedeutet schon eher einen Berührungspunkt.

b) Im christlichen wie im eigentlichen „Lohn“verhältnisse handelt es sich um Arbeit; der Arbeitnehmer im eigentlichen Lohnverhältnisse hat sogar den Namen „Arbeiter“ gleichsam gepachtet; „faule Knechte“ (Luk. 19; Matth. 25) sind vollends im Gottesreich überzählig.

c) Der Lohnarbeiter bekommt den Lohn erst nach vollbrachter Leistung. Wollte er ins Lohnverhältnis eintreten, aber dann die Leistung nicht tun, so würde er keinen Lohn erhalten. — Der Christ[1]) bekommt nur dann die Seligkeit, wenn er Glauben hält und andauernd zu Gott in Beziehung bleibt. Flüchtige religiöse Erwärmung und Begeisterung zieht nicht den *μισθός* der Seligkeit nach sich. Das begriffliche Verhältnis von Lohn und Leistung (wir sagen nicht: Lohn und Leistung selber) ist auch im christlichen Gnadenverhältnisse vorhanden. Wie auf Leistung Lohn folgt, so folgt auf „Gutsein" „Seligsein". —

d) Was das im allgemeinen ist, was den Christen erwartet und welcher Art es ist, weiß der Christ; der Lohnarbeiter weiß ganz genau, was er zu erwarten hat. So schließt diese Gleichheit gleichzeitig eine Ungleichheit in sich; denn während der Lohnarbeiter den Denar, den er erhalten wird, ganz genau kennt, ahnt und glaubt der Christ nur.

e) Es ist beide Mal Gerechtigkeitssache,[2]) sowohl wenn der Arbeitgeber die Lohnausteilung innehält, die er versprochen hat, als auch, wenn Gott die ewige Seligkeit denen gibt, die ihn lieben. Daß es bei Gott nicht nur Gerechtigkeitssache ist, daß er „treu und gerecht" (1. Joh. 1, 19) und gütig (Matth. 20) ist, ist damit nicht geleugnet, ist aber hier nicht beizubringen.

f) Wenn der Lohnarbeiter keine Arbeit hat (s. oben anders benutzt Kap. 4), so muß er hungern, vielleicht verhungern. Wenn der Mensch nicht Arbeiter im Weinberg des Herrn ist, so muß auch er hungern. Volle seelenausfüllende Befriedigung hat er dann nicht, er ist lebendig

---

[1]) So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen (2. Thess. 3, 10). Die Seligkeit wird im Neuen Testament öfters unter dem Bilde eines Gastmahls dargestellt (Luk. 13, 29; Apok. 19, 9). Am „Abendmahl des Lammes" aber nimmt nur der teil, der wie auch der Lohnarbeiter im Weinberg des Herrn gerarbeitet hat, der gewirkt hat, solange es Tag war (Joh. 9, 4) Jesu gleich und wie der himmlische Vater (Joh. 5, 17).

[2]) Auf Kap. 4 § 5, wo das Recht des Rechtes in der Gnadenordnung nachgewiesen wird, sei für unseren ganzen Abschnitt aufs allernachdrücklichste aufmerksam gemacht.

tot. Der Arbeiter hat den Arbeitgeber nötig; der Mensch kann ohne Gott nicht wahrhaft leben. Den Arbeiter treibt sein Selbsterhaltungstrieb zur „Lohn“arbeit; den Menschen sein Zug zu Gott, sein unveräußerliches Verlangen nach wahrem Leben und Gottesgemeinschaft.

g) Das Lohnverhältnis im eigentlichen Sinn wie das christliche hat einen bestimmten Zweck. Zweckvoll arbeitet der Lohnarbeiter wie der Christ. (Wahrhaft zweckvoll natürlich nur der Christ. In Kap. 2 darüber mehr.)

h) Ein letzter Berührungspunkt knüpft sich an Matth. 20, 1 ff. an. Es ist ein und derselbe Herr, nur ein Arbeitgeber, der alle beruft, die reinen Lohnarbeiter, sowie die rechten gottwohlgefälligen Arbeiter. Ein jeder, er heiße wie er wolle, steht und fällt seinem Herrn.[1]) — [2])

2. Soviele Ähnlichkeiten zwischen eigentlichen und christlichem „Lohn“verhältnisse ergeben die Erwägungen über den Begriff im großen und ganzen, noch ohne, daß wir die beiderseitigen konstitutiven Momente vergleichen, eine Aufgabe, die uns in Nr. 4 erwartet. Diese Nr. 2 hat nur die Aufgabe auf Kap. 4 § 1 ausdrücklich hinzuweisen, wo die Unzulänglichkeit der allgemein menschlichen wie auch der speziell christlichen Sprach- und Denkweise in extenso behandelt ist.[3]) Das ist vielleicht die größte Schwierigkeit in Matth. 20, 1 ff., daß ein Verhältnis, das nur zwischen Mensch und Mensch

---

[1]) An die Ähnlichkeit, die darin liegt, daß nicht nur das christliche Verhältnis von Dankbarkeit weiß, sondern auch das Lohnverhältnis ein „Danke“ kennt, sei hier nur erinnert.

[2]) Auch kann noch eine Ähnlichkeit insofern gedacht werden, als auch im Lohnverhältnis eine gewisse Überordnung vorhanden ist. Wenn wir auch oben den Ausdruck Arbeitgeber bevorzugt haben, so liegt in der Bezeichnung: Arbeitsherr noch etwas Richtiges. Selbst „Arbeitgeber“ bedeutet eine Überordnung, nämlich die, die der Gebende vor dem Nehmenden voraus hat. Bisweilen verpflichtet freilich auch der Arbeiter den Arbeitgeber zu Dank. Und sicher sind beide nach heutigen sozialen Vorstellungen „Kontrahenten“ (F. Naumann).

[3]) Wie kann auch der einzigartige Gott recht und adäquat begriffen werden, wenn andere, die Gottes Art nicht haben, zu seinen Sinnbildern werden? Wie kann man den Unvergleichlichen durch Vergleiche fassen?

möglich ist, das Bild und den Vergleichungsgrund abgibt zur Erklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Was ohne Bild zwischen Mensch und Mensch recht ist, ist mit Bild auch Gott gegenüber recht (wie Anwendungen und Auslegungen leicht darzustellen in Gefahr sind), aber ohne Bild Gott gegenüber grundverkehrt. Daß wir in Bildern reden, muß uns daher im Bewußtsein bleiben, wenn wir überhaupt reden, vollends wenn wir von Gott und vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch reden. Die von uns am Anfang so schroff wie möglich herausgestellte These, daß ursprünglich nur zwischen Mensch und Mensch Lohnverhältnisse denkbar seien, gibt überhaupt erst den Grund dafür ab, daß wir das Verhältnis des Menschen zu Gott mit dem Lohnverhältnis vergleichen können. Wäre Lohnverhältnis auch ursprünglich zwischen Gott und Mensch, dann würde man ja die Sache selber darstellen, wenn man vom Lohnverhältnisse redete; dann hätten wir an Matth. 20, 1 ff. also kein Gleichnis mehr. Daß Gott als Mensch, als menschlicher Arbeitgeber erscheint, und umgekehrt der menschliche Arbeitgeber die Rolle Gottes einnimmt, macht dies Gleichnis und viele andere schwer verständlich. Alles Vergängliche ist nicht nur ein Gleichnis, sondern auch jedes Gleichnis ist etwas Vergängliches, bestimmt, Unvergängliches zu bergen und zum Verständnis zu bringen.

3. Auf die Berührungspunkte des christlichen und des eigentlichen Lohnverhältnisses nach der sprachgeschichtlichen und sprachgebräuchlichen Seite hin, machen wir nur der Vollständigkeit halber hier noch einmal aufmerksam.[1])

4. Was wir in Nr. 1 von dem Begriff im allgemeinen gesagt haben, gilt auch für die sechs konstitutiven Momente, also für die einzelnen Begriffsbestimmungen nachzuweisen. Dieselbe Reihenfolge: Begriff im allgemeinen und dann seine einzelnen Begriffsmomente haben wir innegehalten, wenn wir nach dem ersten Hauptstück das zweite Hauptstück behandelten. — Das, was wir jetzt noch zu tun haben, ist nach dem am Anfang dieses Abschnitts

---

[1]) Auch hier liegt das Anknüpfungsprinzip Jesu vor.

Gesagten nichts als auf das, was unter dem Gesichtspunkt der Abgrenzung, der Gegensätzlichkeit beider Lohnverhältnisse besprochen ist,[1]) als auf etwas, das auch selbständigen Wert hat, durch ausdrückliche Herausstellung hinzuweisen.

Zum ersten Moment. „Unfreiwilligkeit des Eintritts“ ist beim Gnadenlohnverhältnis vorhanden, Freiwilligkeit im „Lohnverhältnis“. So nimmt sich die Gegensätzlichkeit beider Verhältnisse aus. Die Berührungspunkte enthalten folgende Betrachtung: Zu der Unfreiwilligkeit des Eintritts kommt eine Freiwilligkeit, nämlich die der Durchführung. So gibt es also einen Moment, in dem ein Lohnarbeiter wie ein Christ von Freiwilligkeit reden könnte. — Doch, wie wir's schon bei der Besprechung des Begriffs im ganzen konstatieren mußten, man kann die Ähnlichkeit nicht nennen, ohne daß der Unterschied in Sicht ist. Denn es ist ja nicht dieselbe Stufe, von der das gleiche, nämlich Freiwilligkeit ausgesagt wird, im eigentlichen Lohnverhältnisse ist's der Eintritt, im christlichen die Durchführung. Wir können weiter gehen: Wollen wir die normale Fortentwicklung des Lohnarbeiters, der freiwillig eingetreten, geben, so müssen wir der Beobachtung Raum geben, daß der Lohnarbeiter oft unfreiwillig das freiwillig begonnene Verhältnis durchführen wird, während der normale Entwicklungsgang des Christen ist, daß er — massiv geredet — die Unannehmlichkeit, die für ihn in der Unfreiwilligkeit des Eintritts liegt, gleichsam durch die Freiwilligkeit der Durchführung wett macht. — Und verfolgen wir die Laufbahn beider noch weiter, so finden wir, daß der Abschluß und die Vollendung jedes Verhältnisses von beiden dahinein mündet, wo es entsprungen ist. Mit Unfreiwilligkeit begann das christliche Gnadenlohnverhältnis, mit Unfreiwilligkeit schließt es insofern, als das „Gutes tun müssen“ eine Unfreiwilligkeit darstellt. Hinwiederum beginnt das Lohnverhältnis mit Freiwilligkeit; die leicht eintretende Unfreiwilligkeit und Widerwilligkeit in der Durch-

---

[1]) Wir verweisen daher für jedes hier behandelte Moment auf das jedesmal entsprechende dort behandelte Moment.

führung wird gegen und vollends am Schluß zugunsten der wieder zurückkehrenden Freiwilligkeit nivelliert; denn war es auch schwer, sich zu dem zu bekennen, was man sich selbst zugezogen während des Verhältnisses (weil unvorhergesehene Schwierigkeiten eingetreten), so hob sich gegen Schluß, wo der Lohn vor der Tür steht, die Stimmung des Lohnarbeiters, und er ist mit seiner Bedingung, die er freiwillig gestellt, zufrieden. —

Wir wollen für diesen Abschnitt und besonders dies Kapitel dieses Abschnitts ein für allemal gesagt haben, daß es uns darum zu tun bleibt, die Berührungspunkte beider Lohnverhältnisse herauszustellen. Wenn trotzdem oft sogleich hinterher auf Gegensätze, die nun einmal in ungleich höherem Maße vorhanden sind, mindestens verwiesen wird, so gebe das den doppelten Bestand wieder: 1. Daß wir um jeden Preis der Benutzung des Wortes *μισθός*, die einer Begriffsbenutzung nahe kommt, seitens des Herrn, gerecht zu werden wünschen.

2. Daß wir trotz bester Absichten oft nicht umhin können, Berührungspunkte zu nennen, die gleichzeitig als Gegensätze angeführt werden können, Berührungspunkte, deren Allgemeinheit und Unbestimmtheit Zeugnis für das Gegenteil ablegt; denn wo man minutiöse, zufällige und äußerliche Ähnlichkeiten anführt, ist es fast so, als führte man Unterschiede an. —

In höherem Grade eine Ähnlichkeit, als einen Unterschied im Vergleich zu dem bisher zum ersten Moment Bemerkten enthält folgende Betrachtung. Wir haben bisher nur beim Gnadenlohn oder Belohnungsverhältnis vom Eintritt ins Verhältnis als vom Eintritt ins Leben gesprochen. Das ist berechtigt und ist mit gutem Grund in besonderem Maße betont. Wirklicher innerer Christ aber wird man doch nicht mit der Geburt, — sondern mit der Wiedergeburt und Bekehrung. Wollen wir nun eine Ähnlichkeit zwischen dem Lohn und dem Gnadenlohnverhältnis konstatieren, so haben wir den Finger nicht auf den Gesichtspunkt, der in dem Worte Wiedergeburt, der gegenüber der Mensch als unfreiwillig und Gott als der Initiator erscheint, zu legen, sondern auf Bekehrung, die Tat des

Menschen. Den Grad der Ähnlichkeit können wir uns so zum Bewußtsein bringen. Innerhalb einer erst in zweiter Linie in Betracht kommenden Erwägung (Art des Eintritts — nicht ins Leben, sondern — ins christliche Leben) bildet die eine der beiden möglichen Betrachtungsweisen (Bekehrung und nicht Wiedergeburt) das Vergleichungsmoment mit einer lediglich in Frage kommenden Betrachtung beim eigentlichen Lohnverhältnis (Freiwilligkeit des Eintritts ins Lohnverhältnis; von einem doppelten Eintritt wie beim Gnadenlohnverhältnis ist ja hier gar nicht die Rede). Jedenfalls ist eine Auffassungsweise des Glaubens als einer Tat des freien Willens, auf die uns die aufgedeckte Ähnlichkeit beider Verhältnisse führt neben der häufig mit Recht viel betonten, nicht mit Recht allein betonten Betrachtungsweise, daß wir von Gott überwältigt werden, daß Gott uns den Glauben innerlich abzwingt und abnötigt, nicht unwesentlich. Auch ein für allemal sagen wir sogleich am Schluß der Besprechung des ersten Moments, daß Jesus bei „Lohn" eben nicht an den eigentlichen, mit allen Härten und Unarten von uns dargestellten Lohn gedacht hat — und nicht gedacht zu haben braucht, da auch in ein Lohnverhältnis Momente und Elemente eindringen können, die mit der Lohnordnung als solcher schlechterdings nichts zu tun haben. Man kann ja selbst Gott gegenüber im allgemeinen seine Rolle als Lohnarbeiter abwickeln, ist nebenher aber immer mancher besseren Regungen fähig. So kann also auch deswegen Jesus unbefangen von *μισθός* reden, und die anderen, wo sie es tun.

Zum zweiten Moment. Im Lohnverhältnisse setzt sich jeder willkürlich seinen Zweck, im Gnadenlohnverhältnisse ist ein Zweck da, den Gott allen setzt. Das ist der Hauptgegensatz zwischen dem Lohn- und Gnadenlohnverhältnisse in dieser Hinsicht. Eine Ähnlichkeit besteht darin, daß beide sich überhaupt einen Zweck setzen. Das haben wir, weil dies den Begriff im allgemeinen betrifft, schon in Nr. 1 nennen müssen; hier handelt es sich speziell um die Art der Zwecksetzung, nicht um das Daß der Zwecksetzung. Auch hier ist von einer gewissen Ähnlichkeit zu reden; denn mag auch der Zweck mir ohne meinen

Willen entgegengetragen werden: ob ich diesen Zweck als meinen Zweck anerkenne, steht bei mir und meinem Willen. Dies ist die Ähnlichkeit zwischen Lohnverhältnis und Gnadenlohnverhältnis, wenn es im letzten sich um Gott und Mensch handelt. Demut ist hier die richtige Gemütsverfassung, doch schließt sie Heilsgewißheit nicht aus, sondern ein. Und wenn man will, hat formal die Heilsgewißheit mit dem, was sich beim Lohnverhältnis einstellt, mit dem Hochmut eine gewisse Verwandtschaft. Ist der Heilsgewisse hochgemut, so hält's der Lohnarbeiter mit dem Hochmut; der eine ist seiner Sache „sicher", der andere ist ihrer „gewiß"; der eine erhascht den Lohn, den anderen überrascht der — Gnadenlohn.[1]) Soviel über die Verhältnis von Gott und Mensch. —

Und was die andere Art des Lohnverhältnisses, die zwischen Mensch und Mensch (Luk. 6; 1. Kor. 9), anbetrifft, und die Ähnlichkeit der Liebesordnung unter Menschen mit dem eigentlichen Lohnverhältnis, so ist gewiß in beiden Fällen von einem Rücksichtnehmen, von einem Lieben die Rede; doch während hier geliebt, gegrüßt wird, um wiedergeliebt, wiedergegrüßt zu werden, liebt man dort, wo Gegenliebe ausgeschlossen ist; während man hier Rücksicht nimmt im letzten Grunde auf sich selbst, treibt dort das Rücksichtnehmen zu einem opferfreudigen Akkommodationsvermögen, wird man ein Jude den Juden und alles allen (1. Kor. 9). Man gibt zwar seine Ehre nicht auf, ist doch aber auch wieder nicht ehrgeizig. Insofern liegt im letzten Satz auch wieder eine Ähnlichkeit, als beide Verhältnisse mit der Ehre zu tun haben. Wer Gottes Ehre nicht zu seinem höchsten und letzten Zweck macht, wer dagegen seine eigene Ehre sucht, der setzt sich selbst einen Zweck. Das aber kann man nicht, ohne den schon gesetzten Zweck zu ignorieren. Ja mehr, der setzt sich selbst nicht nur einen Zweck, sondern setzt sich sich

[1]) Der Lohnarbeiter Gott gegenüber hat, wenn er nicht unzufrieden ist (Matth. 20, 1 ff.), pharisäische Selbstzufriedenheit, während der Christ mit allem, was von außen an ihn herantritt (Fügung), zufrieden ist, für seine eigene Person aber nur die Zufriedenheit hat, die innerer Friede und wahre Befriedigung mit sich bringt.

selbst zum Zweck. Um Gottes Ehre aber ist es dem zu tun, der volle Befriedigung durch sein Tun hat, welcher auf seiten der Mitwelt eine von selbst abfallende Ehre, um die der Ehrenwerte sich nicht bemüht, korrespondiert.

Zum dritten Moment ist nur zu sagen, daß die Berührung des Lohn- und Gnadenlohnverhältnisses sich darauf beschränkt, daß beide Mal Äquivalenz vorliegt, das eine Mal aber quantitative, das andere Mal qualitative.

Das vierte Moment, ein entscheidendes Moment, gibt kaum solche formalen Ähnlichkeiten ab, wie sie bisher zutage traten. Im Lohnverhältnis herrscht Verschiedenartigkeit, im Gnadenlohnverhältnis Gleichartigkeit von „Lohn" und „Leistung". Wenn man darin, daß im Gnadenlohnverhältnis Verschiedengradigkeit vorhanden ist, eine Ähnlichkeit mit der Verschiedenartigkeit im Lohnverhältnis sehen will, mag man es tun. Im übrigen ist hier nur der Ort, den Gegensatz zwischen Lohn- und Gnadenlohnverhältnis als den Gegensatz von Äußerem und Innerem hinzustellen.

Auf die Ähnlichkeiten, die schließlich auch auf Unterschiede hinauslaufen, zwischen beiden Verhältnissen hat fürs fünfte Moment Kap. 8 § 5 genügend hingewiesen. Das gleiche Verdienst hat sich um das sechste Moment Kap. 9 § 6 erworben.

So haben wir ein gewisses Recht für die Benutzung des *μισθός* seitens derer, die es im Neuen Testament tun, erwiesen. Doch ist das „gewisses" zu unterstreichen. Das folgende Kapitel wird uns das „Recht" unterstreichen lehren.

Die Darstellung dieses Kapitels bringt nicht nur Übersichten, sondern gleicht selber so sehr einer Übersicht, daß es hieße zweimal dasselbe sagen, wollten wir noch eigens rekapitulieren.

Kapitel 11.

Berührungspunkte des Lohn- und Gnadenlohnverhältnisses auf Grund der pädagogischen, seelsorgerischen und psychologischen Art des Herrn.

1. a) Es sind in erster Linie zeitgeschichtlich-pädagogische Gründe, aus denen Jesus in Anlehnung an das allgemein verstandene Alte Testament das Wort μισθός unbedenklich weiter im Munde führt (s. o.). Wie er darin, daß er nur zu den verlorenen Schafen Israels ging, sich als Meister bewährte, so zeigte sich seine Meisterschaft auch darin, daß er nicht über die Köpfe hinweg und ohne die Herzen zu treffen mit einem fertigen System voll von neuen Begriffen und Worten vor die damalige Welt hintrat. Es war das eine wie das andere Mal die Meisterschaft der Beschränkung, die nur da und nur dann möglich ist, wo man vollkommen über der Sache steht. Es ist die Enge der Liebe, die den Juden ein Jude wird, um ihrer etliche zu gewinnen. Der Menschensohn wird den Juden ein Jude, er, in dem doch jeder Mensch jeder Nation sich wiederfindet. Ja noch mehr, der Gottessohn wird den Juden ein Jude, er, in dem jeder Mensch sich als Ebenbild Gottes und als gottgleich (1. Joh. 3, 2) wiedererkennen kann. Die Aufgabe war zu lösen, Neues so zu sagen, daß die alten Worte, die gebraucht wurden, den Hörern den Eindruck hinterließen, daß sie es doch wohl verstehen müßten, und es ferner so zu sagen, daß dann, wenn die neue Gedankenwelt einigermaßen einen Resonanzboden gefunden, die alten Schläuche wie von selber vor der Glut und Wut der gärenden Kraft des neuen Weines platzen würden, und daß dann neue Schläuche zur Verfügung stünden. Wollte Jesus, seiner Ermahnung an uns selbst treu, sein Pfund nicht vergraben, sondern wuchern lassen, er mußte reden, wie er geredet hat. Es ist trotzdem doch nur zu natürlich, daß Jesus beim Volke, ja bei seinem intimsten Jüngerkreise auf totales Unverständnis und noch öfter Mißverständnis (Matth. 16, 5; meist Joh.) gestoßen ist. Man mag auf Rechnung des Johannes so viel von den Nachrichten über dergleichen Enttäuschungen bringen, wie man will: die Tatsache, daß Jesus wegen der Höhenlage seiner Gedanken und

Taten, wegen der Tiefe seines unerforschlichen, alle Menschen erforschenden καρδιογνώστης-blickes und wegen des weiten Horizontes, den seine Reden absteckten, oft nicht oder nicht recht verstanden ist, läßt sich nicht ungeschehen machen. Petrus, eben als felsenfester Bekenner des Herrn, als Grund für die Aussicht seiner Sache feierlich proklamiert, entlockt den Namen „Satan" dem Munde des Herrn, weil er sich so gar nicht in das finden kann, was dem Herrn klar vor Augen steht. — Und wenn dergleichen (vgl. Matth. 19, 27 ff.; 20, 20 ff.) im esoterischen Kreise der Jünger (Matth. 13 Euch ist gegeben ff.) vorkommen kann, wenn „man das tut am grünen Holz, was will am dürren werden?" (Luk. 23, 31). — Wie oft aber wäre Christus erst mißverstanden worden, wenn er nicht in so reichlichem Maße auf die Vorstellungskreise seiner Zuhörer eingegangen wäre. Ja, Jesus hatte Recht und Pflicht, die alten Worte, so auch μισθός beizubehalten, sollte nicht seine Wirksamkeit etwa wie die eines Scotus Eriugena der Mitwelt und jahrhundertelang auch der Nachwelt verloren gehen und an ihr spurlos verschwinden, wobei freilich noch andere Gründe obwalteten. Und zweitens: Das zeigt Jesu erhabene Größe und fürs Kleinste sorgende Liebe, nicht seine Mangelhaftigkeit etwa einem Paulus gegenüber.

b) Jesus hat aber in seiner seelsorgerischen Weisheit und seinem pädagogischen unmittelbaren Takt nicht nur auf die Zeitverhältnisse im allgemeinen (a) Rücksicht genommen, sondern auch ganz besonders auf die Menschen seiner Zeit und die Menschen aller Zeiten und ihre Bedürfnisse. Der Psycholog κατ' ἐξοχήν, der Pädagog par excellence, „der Herzenskündiger", der „Herz und Nieren prüft", weiß, was im Menschen ist, erkennt, was ausgeschieden werden muß, was bleiben muß und woran wirksam und erfolgreich angeknüpft werden kann. Schon einmal sind wir auf das Geschick Jesu, den Faden gerade da anzuknüpfen, wo er fallen gelassen und wo er sich in nutzloser oder gar schädlicher Weise zu verlieren scheint, zu sprechen gekommen, nämlich als es der eigentlichen Äquivalenz die christliche Äquivalenz anläßlich von Luk. 6, 30 ff. entgegenzustellen galt. Und noch einmal werden

wir darauf zurückzukommen haben (Kap. 12). Wenn wir für die Verwendung des „Lohnes“ diese Art des Herrn in Anspruch nehmen und diesen Anspruch begründen wollen, so muß der Blick auf ähnliche Vorstellungen wie „Lohn“ fallen, darf aber nicht beim „Lohn“ selber haften bleiben. Wie Jesus anknüpft an Vorhandenes, um dies selbst zurechtzubiegen und einzulenken, und um über dies Vorhandene hinauszubringen, mögen einige Beispiele zeigen. Joh. 4, 1 ff.[1]) redet er zu der Samariterin, der das Wasserholen eine tägliche schwere Last ist. Wasserholen ist ihre Beschäftigung, die sich vor des Herrn Auge entfaltet. Das ist Anknüpfung genug für Jesus. In frappierender Weise lenkt er die ungeteilte Aufmerksamkeit des Weibes auf sich und seine Person, indem er ihr gegenüber den Anspruch erhebt, ihr — so muß sie es verstehn — ein für alle Mal die Mühseligkeit des Wasserschöpfens abzunehmen, und ein Wasser zu geben, das, so man es trinkt, in einem ein Brunnen des Wassers wird, das in das ewige Leben quillt; jedenfalls mit dem Durst ist's vorbei, wenn man sich an Jesus hält. Wollen wir einmal recht menschlich reden, Jesus, der als der, in dem wir Gott haben, jeder Menschenseele sich nähern will, schafft sich durch seine Anknüpfungsart von vornherein eine auch dem Menschen einleuchtende, ihn gefangennehmende und fesselnde „Beziehung“ zum Menschen. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, in welche freudige Begeisterung, resp. tiefe Traurigkeit (also jedenfalls „Interesse“) es uns versetzt, zu dem oder jenem eine „Beziehung“ zu haben, um zu ermessen, was jene Art Jesu bedeutet. — Jesus schafft der Menge Brot. Gewiß ist das ein Wunder. Doch dies Wunder ist nur Mittel zu dem Zweck, in dem Menschen ein viel größeres Wunder zu wirken, als er es zuvor an dem Menschen gewirkt hat, nämlich dann, wenn der Mensch sich bedeuten läßt, nicht bloß das Brot, das Jesus als Brotspender verteilt, zu genießen, sondern zu essen und zu trinken Fleisch und Blut

---

[1]) Für christliche Äquivalenz hätte dies Beispiel auch angeführt werden können, ebenso auch die folgenden Beispiele.

dessen, der sagt: Ich bin — nicht nur Brotspender — sondern das Brot des Lebens. — Jesus läßt den Lazarus auferstehen, doch nicht nur um des Lazarus willen, — das irdische Leben des Lazarus muß doch einmal wieder zu Ende gehen, — sondern, um von dem leiblichen Wunder auf das Wunder aller Wunder, auf seine eigene Person selbst und seinen ebenso einzigartigen wie eigentümlichen Inhalt aufmerksam zu machen: Ich bin die Auferstehung und das Leben. — „Ich bin gekommen, daß sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ (Joh. 10, 11), so lockt der Herr. Jeder will gerne leben. Leben und leben lassen ist ja die Devise aller Kinder dieser Welt! Jeder will genug und übergenug Genüge und Vergnügen haben. Wer wäre wohl gern der, der „dennoch kein wahres Vergnügen erjaget“? Jesus beantwortet das Sehnen aller „Gottsucher“ mit seiner Aufforderung: „Kommet her zu mir!“ „Ich bin gekommen, daß ihr wahres volles Vergnügen habt“; er legt damit den Jüngern aller Zeiten die Antwort auf die Frage: „wohin wir gehen sollen“ in den Mund. Das ist für uns nicht mehr eine offene Frage, seitdem Christus Fleisch geworden und uns mit dem Geist füllt, der den Buchstaben tötet; er hat Worte des ewigen Lebens. — Wollen die Kinder der Welt Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit und sind immer noch im Suchen, so treten die Christen ihnen in den Weg: Warum sucht ihr, was längst gefunden; wir haben ja Gleichheit. „In seinem großen Königreich ist alles recht und alles gleich“; wir haben ja Freiheit — die Freiheit der Kinder Gottes; wir haben ja Brüderlichkeit, nachdem Christus als der Erstgeborene unter den Brüdern erschienen ist.

Gewiß sind das mehr formale[1]) als materiale[1]) Anknüpfungspunkte, deren der Herr sich damit bedient. Und

---

[1]) Auch Paulus kennt und verwendet diese formalen Anknüpfungen, ja er hat dies in dem Maße bewußt getan, daß er eine eigene Benennung für diese Art hat: *ἀνθρώπινον λέγειν διὰ τὴν ἀσθενείαν τῆς σαρκός* Röm. 6, 19. Derselbe Vers bringt auch einen treffenden Beleg zu dieser Art. — Ferner wenn Paulus Phil. 4, 1 die Liebesbeteurungen ungebührlich häuft: *ἀγαπητοί, ἐπιπύθητοι, ἀγαπητοί*, so liegt der Gedanke nah, daß er meint: Wenn ihr die Richtigkeit der Sache auch

gewiß — wir haben schon zweimal Gelegenheit gehabt, dies zu streifen — sind die formalen Anknüpfungen nicht die in letzter Instanz entscheidenden. Wer geht aber sogleich immer die letzten höchsten Instanzen an? Das wäre ja gerade grundverkehrt, wenn Jesus, der sich herablassen will, um zu sich heraufzuziehen, seine Höhe ahnen ließe, ohne einen Weg zu ihr zu zeigen. Die formalen Bestimmtheiten unseres Innenlebens sind die Bande, die uns mit der ganzen Menschheit — abgesehen von allen leiblichen Beziehungen — noch umschlingen. Den Hang zum Leben, den Drang zum Vergnügen, zur „Genüge" (Joh. 10), zu Frieden [1]), Zufriedenheit [1]) und Befriedigung [1]), das Streben nach Freiheit, auch nach Gleichheit und Einheit, die Furcht vor dem Tode als die Kehrseite des Hanges zum Leben, und manches andere haben mehr oder weniger alle. Das ist der tiefste Grund des Rechtes anzuknüpfen an die μισθός-vorstellung; denn das Trachten, vorwärts und auf „einen grünen Zweig zu kommen", Fortschritte zu sehen und etwas Fertiges, sowohl äußerlich Fertiggestelltes wie innerlich Fertiges und in sich Vollendetes zu sehen, ist ebenso allgemein und berechtigt, wie die zuvor genannten Triebe. Wie in Kap. 1 uns nicht vorzuwerfen war, daß wir willkürlich den hohen Kothurn des Johannes uns ausgewählt zu unserem Zwecke, als wir von „Mißverständnissen" redeten, so auch jetzt nicht. Matth. 16, 28 appelliert z. B. an den Hang zum Leben und die Todesfurcht, welche, mit einem Mühlstein verbunden, keiner ins

---

nicht einseht, so tut's um meiner Liebe willen, die ich zu euch habe, und „stehet im Herrn"! Dies zweite Beispiel sieht von nur formalen Anknüpfungen ab. Übrigens brauchen wir nur an Aristoteles zu denken, um Stoff und Form in ihren engen Zusammenhängen zu verstehen.

[1]) Der Gleichklang der drei Worte, die auf einen Stamm zurückgehen, soll keine Floskel und kein Wortspiel sein, wie so manches, das nach einem Spiel mit Worten bei schneller Besichtigung aussieht, ernste Wahrheiten birgt. Hier z. B. ist die Nebeneinanderstellung der drei Worte der korrekteste Ausdruck des Tatbestandes, daß die formalen Eigenschaften bei Christen wie Nichtchristen häufig die nämlichen sind, und daß lediglich der usus tyrannus über den Gebrauch der verschieden gestalteten Worte entscheidet. Daß der Gleichklang vorhanden, ist hier alles andere, nur nicht Armut der Sprache.

Meer zu senken vermag, selbst da nicht, wo es am tiefsten ist, — wenn es doch heißt: Sie werden den Tod nicht schmecken. Keiner will sterben, und ob er hundertmal versichert am Tage, daß er lieber sterben, als so trübselig leben will, der Hang zum Leben bleibt, solange noch Leben im Menschen ist. Daß gegen den Tod, als den letzten aufzuhebenden, ärgsten Feind (1. Kor. 15) sich alles, was im Menschen ist, energisch sträubt, weiß Christus und lockt damit, wie ein lieber Vater seine Kinder lockt: Du sollst nicht sterben. Und freudig bewegt nimmt es der Jünger auf, was er gefaßt: Weil wir die Kräfte des zukünftigen Lebens, „in dem kein Tod mehr ist", schmecken werden, werden wir den Tod nicht schmecken ewiglich. Und, um an einen der Lehre Jesu verwandten Lehrtypus zu erinnern, so freuen wir uns des schlagendsten Beleges für unsere Ausführung über Anknüpfungen in 1. Petr. 3, 10: „Wer will leben und gute Tage sehen?" Da sagt keiner „Nein". Nun hat der Verfasser die Leser da, wo er sie haben will, wenn er ihnen allen das unbedingte „Ja" entlockt hat, und kann fortfahren: Ja, dann tut, was ich euch sage: Schweige deine Zunge. Wie hier „Leben" im Sinne physischen Lebens in Beziehung gesetzt wird zu einem ethischen Lebenswandel, so findet sich sonst häufiger das Sterben und das Sündigsein eng verbunden. — Die Anknüpfung hat ihr gutes Recht: Nur der Patient, der wirklich die vom Arzt vorgeschriebenen Rezepte machen läßt und Medikamente nimmt, kann sich beschweren, wenn es mit ihm nicht besser wird. Die für alle apologetischen und propagandistischen, besser missionarischen Bemühungen überaus wichtige Stelle Joh. 7, 17: „So jemand will des Willen tun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selbst rede" hat ihren Ort in diesem Zusammenhang. Damit, daß sie gerade hier steht, hat die schwierige Stelle schon ihre Erklärung erhalten. — Freundliche Behandlung hat jeder gern; sie begehrt selbst der, der andere nicht freundlich behandelt. Zu dem Herrn, der auf sich aufmerksam macht mit den Worten: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr

ist!" geht man gerne in den Dienst. So hat auch selbst der Mietling gute Hirten lieber als schlechte, zumal für den Fall, daß er selbst behandelt wird, wie er andere behandelt. — Wir haben schon ausgeführt, daß es Jesu Art nicht ist, durch glänzende Beschreibung zu locken, und die, die er in seinen Dienst nimmt, in Ungewißheit darüber zu lassen, was sie erwartet. Hier führen wir aus, daß er Anknüpfungen willkommen heißt. Beides widerspricht sich nicht. Dem einen gegenüber ist diese, dem andern gegenüber jene Art der Behandlung mehr am Platze. Beides ergänzt sich und nötigt zu der ausdrücklichen Bemerkung, daß Jesus nicht eine bewußte oder unbewußte Täuschung anwendet, wenn er auf die angegebene Weise Beziehungen zwischen sich und den Menschen herstellt. Es ist ihm voller Ernst damit, daß das formale Streben, das vollberechtigt ist, ein falsches, materielles Objekt sich ausersehen hat, von dem er den Menschen abzubringen sucht. Er heißt gut, daß man geht, und wie man geht; er tadelt das Ziel, wohin man geht. Das erste, das Gutheißen, schafft sich in dem Anknüpfen Jesu einen Ausdruck, das zweite, das Tadeln, findet sich mindestens so häufig.

c) Sagt er mit dem ersten: Geht in der Art, die ihr habt, ruhig weiter, so zeigt er ihnen andererseits ein total neues Ziel. Das Zielbewußtsein ist allen eigen; es fragt sich nur, welches das Ziel ist. Nicht mehr und nicht weniger bedeutet es, wenn Jesus vom „Lohne" redet, als daß er dadurch aufs entschiedenste an das Zielbewußtsein appelliert. Da aber das Ziel der Lohnarbeiter dem Ziel der christlichen Arbeiter direkt entgegengesetzt ist, so heißt es mit dem alten Objekt des Zieles brechen und ein neues Ziel sich stecken. So haben beide scheinbar sich widersprechenden Momente, Anknüpfen an Vorhandenes und Hinausführen über das Vorhandene durch Aufzeigen der Zukunft ihr gutes Recht nebeneinander. Auch ineinander; denn jedesmal ist das eine um des andern willen vorhanden. Um der formalen Forderung, den alten Eifer und die alte Treue beizubehalten, nachkommen zu können, etwa wie Paulus eiferte über die Masse um das väterliche Gesetz (Gal. 1, 14), bedarf es also der Ermahnung: Siehe

hinter dich, tu, was du getan. Um aber die materielle Forderung des Herrn erfüllen zu können, diesen alten Eifer einer total neuen Sache zuzuwenden, und mit der alten Treue ein Neues zu pflügen, etwa wie Paulus auf dem Damaskuswege umkehrte und sein Ziel als eins erkannte, das gerade in der entgegengesetzten Richtung lag, als er es gesucht hatte, heißt es: „Eins aber sage ich: Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu“ (Phil. 3, 13. 14). „Gedenket nicht an das Alte und achtet nicht auf das Vorige!“ sagt der Evangelist im Alten Testament (Jes. 43, 18). Die Christen haben den Mut, *ἀφορῶντες* (Ebr. 12, 2) zu sein; sie vergessen auch die Sünde, die dahinten ist, um sich im Vorwärtsstreben nicht aufhalten zu lassen; sie tun lieber Gutes, wodurch sie das Böse verdrängen, als daß sie sich mit den vergangenen Sünden übermäßig beschäftigen. Der ins Christentum Eintretende gedenkt an Lots Weib (Luk. 17, 31), die zur Salzsäule ward, als sie sich umsah und von der Vergangenheit nicht trennen konnte; er läßt die Toten die Toten begraben, nimmt auch eventuell von den Seinen „französisch Abschied“, folgt unbeirrt dem Herrn (Luk. 9) und sieht auf den Anfänger und Vollender des Glaubens. Er weiß, daß, wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, nicht geschickt ist zum Reiche Gottes (Luk. 9, 62). Wenn einem von Gott ein neues Ziel eröffnet wird, so hat man ihm zu folgen, und zwar bedingungslos. Aus seinem Vaterland und aus seiner Freundschaft geht Abraham. Das ging auch gegen seinen der Welt zugekehrten Sinn; aber darum hat er ja den Ehrentitel: „Gottesfreund“ erhalten (Jak. 2, 23), weil er wußte, daß, wer der Welt Freund sein will, Gottes Feind sein wird, und nach diesem Wissen handelte (Jak. 4, 5). Von diesem zielbewußten und gottergebenen Tun Abrahams, während das Ziel in voller Klarheit nicht einmal ihm selbst vor Augen stand, redet Ebr. 11 ergreifend. Und was von dem einen, freilich typischen Israeliten Ebr. 11 berichtet, bezeugt Ebr. 4 von dem ganzen israelitischen Volke.

Wo man in dieser Weise zielbewußt tätig ist, da wird auch das Ziel erreicht. Wir haben gesagt, daß Jesus mit seinen Lohnvorstellungen an das Zielbewußtsein des Menschen anknüpft. Wir fügen hinzu: Den rechten Drang, auch Erfolge zu sehen, heißt er dadurch, daß er Erfolge gibt, am nachhaltigsten gut (vgl. Kap. 7 § 4). Wer sich emsig rührt und fleißig regt, der will auch davon überzeugt werden, daß er nicht „ficht als einer, der in die Luft streicht". Wer durchs Wort wirkt, will nicht in den Wind reden und „das Wort leer zurückkommen" sehen. Wer unterrichtet, will Fortschritte sehen; wer erzieht, will Besserung erreichen. Es ist Strafe und Fluch, wenn Gott zu Kain, dem Brudermörder, sagt: „Wenn du den Boden bebaust, soll er dir keinen Ertrag mehr geben." Denn Erfolglosigkeit macht selbst unermüdlich Tätige und mutig Hoffende matt, müde und unmutig. Den Sängern der Psalmen ist der Gedanke furchtbar, daß es umsonst sein soll, daß ihr Herz unsträflich lebt (ψ 73, 13; vgl. Mal. 3, 4) und sie ihre Hände in Unschuld waschen. — Am Ende seines Lebens wird Johannes der Täufer irre an seiner ganzen Lebensaufgabe. Er, der sein Leben an die Aufgabe gesetzt hatte, zu verkünden: „Christus ist es, der da kommen soll" fragt am Abend seiner Tage: „Bist du's, der da kommen soll?" (Matth. 11). Ja selbst Paulus (s. Kap. 7 § 4), der blühende Gemeinden ins Leben gerufen hatte, dem die Früchte in die Hände reiften, ist fast ängstlich auf Erfolg bedacht (1. Kor. 15, 58; 1. Thess. 3, 5; 2, 1; Gal. 4, 10; Jes. 49, 4).

d) Erfolge sehen wollen ist ein Recht des Menschen, der nicht bloß Seele, sondern auch Leib ist. Dies Recht, für das die Bibel selbst uns Beispiele angeführt, erkennt der Menschenkenner und Menschensohn an und redet vom — Lohn.

Wir haben oben (Kap. 7 § 4) andere Worte wie Segen, Gedeihen, Krone erben, Erfolg genannt. Man könnte zwischen den drei erstgenannten und den letzten für das sittlich-religiöse Gebiet ein ähnliches Verhältnis konstatieren, wie wir es zwischen Wiedergeburt einerseits und Bekehrung andererseits oben angenommen haben

für das religiös-sittliche Gebiet. Haben wir vordem in Abschnitt 4, wo es den Gegensatz zwischen Lohn- und Gnadenlohnverhältnis herauskehren hieß, die Unfreiwilligkeit des Menschen, mithin mehr die Vorstellungen besprochen, die Gottes Tun betonen, so ist's hier in Abschnitt 5, wo es sich darum handelt, die Berührungspunkte zwischen Lohn- und Gnadenlohnverhältnis hervortreten zu lassen, unsere gewiesene Aufgabe, die Vorstellung zu beachten, die die freie Tätigkeit des Menschen betrifft. Es ist zugleich eine Tat pädagogischer Einsicht und seelsorgerischer Weisheit, dem Lernenden zu zeigen, daß er etwas selber kann und leistet. Wenn es die Aufgabe des Erziehers ist, sich selbst überflüssig zu machen, so ist es während der Zeit, die der Erzieher nun einmal unentbehrlich ist, die beste Vorbereitung auf jenes Endziel, hie und da den Schüler auf eigene Füße zu stellen. Ja, selbst wenn die Hilfe des Lehrers eine beträchtliche gewesen ist, so wirkt es mächtig auf den Schüler ein, wenn ihm gegenüber die Leistung als seine eigene Leistung anerkannt wird.[1]) Hierher gehört der freilich bei ihm in anderem Zusammenhang gebrachte und etwas radikal gehaltene Satz Junckers: „Die Motivationskraft der Lohnvorstellung beruht ja einzig darauf, daß der Mensch überzeugt ist, er vermöge, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, das, was er sich wünscht, sich auch zu verschaffen.“ Da, wo nun Leistung ist oder doch davon die Rede ist, wenn auch nur in uneigentlichem Sinne und im Sinne wohlmeinenden Hebens und Weckens der Kräfte des Schülers,[2]) da muß auch — natürlich dann auch im uneigentlichen übertragenen Sinne — von „Lohn“ die Rede sein. Es stimmt diese Betrachtungsweise zu dem Grundton und der Hauptfrage der Gedanken

---

[1]) Das ist das gerade Gegenteil von dem, wovor Kol. 3, 21 mit gutem pädagogischen Takt gewarnt wird: *οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.* „Daß sie nicht mutlos werden, sich nichts zutrauen, verzweifeln“; Luther gut: „daß sie nicht scheu werden.“

[2]) Wir erinnern an die Kunst, die Antworten aus den Kindern durch geschickte Fragen herauszulocken (Sokrates' Mäeutik; der Hebeammensohn versteht sich auf die „Hebeammenkunst“ in der Pädagogik).

Jesu, der so fest er einerseits überzeugt war und die Menschen es wissen ließ, daß sie „arg“ sind und der Besserung und Umschaffung bedürfen, andererseits doch ebenso nachdrücklich das Gute im Menschen herausstellt und die Besserungsfähigkeit betont. Der uneigentliche Sinn von „Lohn“ und Leistung in unserem Zusammenhang ist mit dem, was wir im 1. Hauptabschnitt als Belohnung und Gnadenlohn vom Lohn im eigentlichen Sinne unterschieden haben, nicht zu verwechseln. Das pädagogische Verfahren, durch Vertrauen, das in den Schüler gesetzt wird, und durch Anerkennung seiner Leistungsfähigkeit das Vertrauen zum Lehrer zu fördern, hat vielmehr Beziehung zum eigentlichen evangelischen Rechtfertigungsgedanken als Belohnung und Gnadenlohn; denn hier wie dort wird der gegenwärtige Zustand als ein vorübergehender und im Lichte der bessern Zukunft angesehen; hier wie dort werden durch gnädig gewährtes Vertrauen Kräfte geweckt, die ohnedies für immer geschlummert hätten. Gott erklärt in seiner grundlosen Barmherzigkeit den Sünder für gerecht, Christus sagt in pädagogischer Klugheit und Güte, daß der Mensch lobenswert und belohnungswürdig ist, wenn er ohne weiteres von *μισθός* redet.

Es ist von fundamentaler Bedeutung für die religionsgeschichtliche und -philosophische Erfassung des christlich-evangelischen „Lohnes“, daß gerade dieser trotz seiner scheinbaren Gegensätzlichkeit dagegen — recht verstanden — uns den Gedanken der Rechtfertigungslehre ganz nahe bringt und sie uns vielleicht besser würdigen lehrt als die Kategorie es zu tun vermag, der der Begriff „Rechtfertigung“ ebenso wie der „Lohn“ entnommen ist: das Recht. Das Recht soll Recht bleiben — auch in dem Sinne, daß wir Jurisprudenz und Religionsphilosophie bezw. Theologie fein säuberlich voneinander zu scheiden haben. Das Recht hat im „Recht“ sein Recht, aber nicht in der Religion und deren wissenschaftlichen Erkenntnis. Noch ist die Arbeit, das „Recht“ und das Rechnen aus der Versöhnungslehre herauszuschaffen, nicht zu Ende getan. Anselm von Canterbury preisgeben scheint noch heute manchem gleichbedeutend mit der Tatsache, die Bibel preiszugeben.

Neben diese Arbeit, die weitergetan werden muß, tritt die, die ein großer praktischer und theoretischer Ertrag unserer Untersuchung wäre, auch von der Seite des „Lohnes“ aus dem „Recht“ sein Existenzrecht in der religionsphilosophischen Betrachtung evangelischen Christentums zu nehmen! Hier ist „jedes für sich“ nicht Egoismus, sondern heilsame, das Wesen klärende Selbstbeschränkung.

Kommt nun μισθός am häufigsten bei Jesus vor, und zwar aus einer Gesinnung heraus, die der Rechtfertigung Gottes zugrunde liegt, so erscheint einem der Vorwurf, als sei das Christentum lohnsüchtig, kontort, da doch sicher die biblische Rechtfertigung mit Lohnsucht nichts gemein hat.

Kapitel 11 in Übersicht nimmt sich so aus:

Ungleich schwerwiegender als die Berührungspunkte des Lohn- und Gnadenlohnverhältnisses, die begrifflicher, sprachlicher und sprachgeschichtlicher Art sind (vgl. Kap. 10), sind die Ähnlichkeitsmomente beider Verhältnisse, die pädagogischer, seelsorgerischer und psychologischer Art sind, aus denen heraus Jesus die Vorstellung des μισθός nicht beiseite gesetzt hat.

1. Zeitgeschichtlich-pädagogische Gründe. Um mit dem total Neuen, das Jesus brachte, keinen absoluten Mißerfolg zu haben, hat er, die Worte belassend, die alten Schläuche mit neuem Wein gefüllt, ohne daß er der Falschmünzerei geziehen werden durfte. Es entsprach vielmehr der liebevollen Art Jesu, Vorhandenes als solches zu erfassen, an dies Vorhandene anzuknüpfen und über das Vorhandene in der Art hinauszuweisen, daß er, der „sich in der Beschränkung als Meister sich zeigende“ Herr und Meister, selber noch das alte Vorhandene weiterführend, gleichwohl dafür sorgte, daß man in der Folgezeit darauf verzichten konnte.

2. Individuell-pädagogische Gründe. Auch hier liebt Jesus die Methode der Anknüpfung. Die gebrachten Beispiele wiederholen wir nicht alle. Vor allem knüpft Jesus auch an das allen Menschen und auch dem Lohnverhältnisse zugrunde liegende Zielbewußtsein im Menschen an. Das haben seine Jünger aufgenommen. Die Frage nach den Erfolgen ist für den Christen wie für

jeden anderen eine Lebensfrage. Neben scheinbaren und wirklichen Mißerfolgen kommen auch Fälle vor, wo man erntet, da man nicht gesät hat.

Jesus weiß als Menschenkenner, wie weckend und hebend es wirkt, wenn auch bei geringer Leistungsfähigkeit anerkannt wird. Wenn Paulus von der *Gerecht*erklärung des ἀσεβής (Röm. 4, 5) redet, so hat er von Jesus gelernt, der das Gute im Menschen, d. h. seine heilsfähige Seite neben der heilsbedürftigen erkannte. Wo aber von Rechtfertigung der sich als ἀσεβής Erkennenden die Rede ist, hat der Vorwurf, das Christentum sei *eudämonistisch*, keinen Sinn. Darüber jetzt mehr. —

III. Hauptstück.

Benutzung der Lösung und aller Lösungsmomente behufs Beantwortung der Frage nach den christlichen Motiven zum Handeln.

4. Hauptabschnitt.

Die christlichen Motive zum Handeln.

6. Abschnitt.

Das Motiv der Selbstliebe. Antieudämonismus des Christentums.

Kapitel 12.

Das Motiv der Selbstliebe. Antieudämonismus des Christentums.

Matth. 22, 34—40 und Matth. 19, 27.

Wenn durch die ganze Arbeit das Christentum vor dem Vorwurf des Eudämonismus nicht sicher gestellt ist, dann würde es wohl vergebliche Mühe sein, dies jetzt noch eigens zu tun. Was uns hier noch bevorsteht, gleicht ganz besonders der Nachlese, die nach dem Deuteronomium die Armen des Landes nach vollendeter Ernte halten durften. Zwei Gedanken, die sich an Stellen des Neuen Testaments anknüpfen lassen, sind für die gegen das Christentum erhobene Anklage wichtig. Die Frage nach der Selbstliebe[1] (Matth. 22, 34—40; 16, 24—26) ist in keiner Weise geeignet, der Anklage recht zu geben; Matth. 19, 27, eine Stelle, die als einzige nie entscheiden kann, spricht zwar gewiß auch nicht für christlichen Eudämonismus, doch wird sie uns zu schaffen machen.

---

[1]) Seinem Thema entsprechend behandelt Juncker diese Frage am ausführlichsten.

1. Die Frage nach dem Motiv der Selbstliebe haben wir in Kap. 7 schon zweimal gestreift (§ 3 und 4); eine zusammenhängende kurze Betrachtung haben wir für diesen Ort aufgespart.

„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, heißt es Matth. 22, 39. Ist Selbstliebe berechtigt? Wie verhält sie sich zur Selbstverleugnung? Wie verhält sie sich zur Selbstsucht? —

Die gewissenhafte Beantwortung dieser Fragen führt zum Resultat.

Heißt „wie dich selbst“: „wie du dich liebst und völlig recht daran tust“? oder heißt es „wie du dich nun einmal liebst“? Im ersten Fall hätten wir eine berechtigte Selbstliebe; im zweiten Fall würde Jesus mit der vorhandenen Tatsache der Selbstliebe rechnen, sie im allgemeinen für unrecht halten und nur die Intensität der falschen Selbstliebe auf die rechte Selbstliebe angewandt wissen (vgl. Kap. 7 die lange Erörterung).

Zu dieser Fragestellung zwingt weniger Matth. 22, 39 selber, als andere Worte aus demselben Munde. Für Matth. 22, 39 können wir getrost uns mit der Annahme begnügen, daß Jesus nicht weitergedacht haben wird, als die tatsächlich vorhandene, allgemein verbreitete Selbstliebe zu denken Anlaß gibt. Aber Stellen wie „verleugne dich selbst“ führen zu der Erwägung: „Ja, es muß unberechtigte Selbstliebe Matth. 22 gemeint sein, denn anderwärts wird die Verleugnung des Selbst gefordert.“ Und noch direkter führt auf falsche Selbstliebe Tit. 2, 12 mit seinem „Verleugnen des ungöttlichen Wesens“. Wenn ich mein Selbst (Matth. 16), mein ungöttliches Wesen (Tit. 2) verleugnen soll, kann ich, so schließt man wohl dann ein andermal (Matth. 22), zur Selbstliebe aufgefordert werden? (oder kann die Selbstliebe als etwas Selbstverständliches und Gutes vorausgesetzt und benutzt werden?) Andererseits läßt sich auch manches für berechtigte Selbstliebe anführen. Niemand hasset sein eigen Fleisch (Eph. 5), und man tut recht daran, es nicht zu hassen. Und gewiß, es gibt eine berechtigte Selbstliebe.

Nicht spricht für berechtigte Selbstliebe und somit gegen „falsche Selbstliebe“ in Matth. 22 der Umstand, daß etwas an sich Schlechtes zum Vergleich verwandt wird. Wir sollen ja nicht nur vom ungerechten Haushalter Luk. 16 lernen, sondern auch vom ungerechten Richter (Luk. 18), von den Kindern der Welt, die klüger sind als die Kinder des Lichts. Wie man nun von diesen allen nie das Schlechte lernen soll, sondern das Gute, das diese sonst wesentlich Schlechten haben, so soll nicht falsche Selbstliebe zum Vergleich mit der Nächstenliebe herangezogen werden, sondern der Eifer, die Ausdauer, kurz die Art und Intensität des Tuns, nicht der Inhalt des Tuns (Luk. 6 καθώς). Aber eins kann doch nur recht sein: entweder ich liebe mein Selbst, oder ich liebe es nicht.

Ja, ist denn das Selbst, das wir haben, ein einheitliches? Nur wenn das der Fall wäre, hätte man recht, die Alternative des aut-aut zu stellen. Die Stelle, die uns einseitig für „falsche Selbstliebe“ beanspruchen wollte, Tit. 2, 12 führt uns weiter. Im Gegensatz zu der Ermahnung: „Verleugne dein Selbst“ sagt sie: „Verleugne dein ungöttliches Wesen. Man kann sein ungöttliches Wesen verleugnen, ohne sich selbst, d. h. ohne sein ganzes Selbst zu verleugnen.

Das ist die Lösung: „Zwei Seelen wohnen ach! in meiner Brust.“

Das natürliche Selbst, das zu lieben Inhalt der Selbstliebe ist, hat Gaben und Anlagen, hat zwei Seiten; es ist entwicklungsfähig und besserungsbedürftig; es ist des Heiles fähig und des Heiles bedürftig.

Die entwicklungsfähige Seite zu klären und zu adeln, ist ein Fortschritt. Hierher gehört, was Juncker von der rechten, natürlichen Selbstliebe sagt, von der Freude an der Existenz.

Das natürliche Selbst hat aber andererseits eine Seite, mit der nichts anzufangen ist, als daß sie herausgebrochen werden muß. Wenn Juncker wesentlich die andere Seite betont, so bleibt das immer eine Seite, so bleibt das einseitig. Daß es so sein sollte, ist recht; aber wie die Dinge nach Gen. 3, dem Sündenfall, liegen, ist die μετάνοια das

mindestens so Erforderliche, als das Fortfahren auf der guten eingeschlagenen Bahn. Gewiß hebt Christus das Gute am Menschen hervor (s. o.), was mit der berechtigten Selbstliebe übereinstimmen würde, aber sicher so viel, ja mehr Grund hat er, zur völligen Umkehr zu rufen. Es hat seinen Grund zwar mit darin, daß zu dem, was schon geschieht (also Entwicklung des Guten), nicht besonders aufgefordert zu werden braucht, wenn die Ermahnungen zur Umkehr häufiger sind. Bricht man nun mit dem „alten Menschen“, gibt sich selbst mit seinen Sünden Gott hin, so empfängt man ein gereinigtes Selbst zurück.

Aus diesem doppelten Prozeß, der Entwicklung des bessern Bestandteiles im Menschen und der Ertötung des ungöttlichen Wesens, entsteht aus dem natürlichen Selbst das wahre Selbst; und dies zu lieben ist wahre Selbstliebe, d. h. nach dem Bruche des falschen Selbst die Fäden des Guten im Menschen wieder aufnehmen und das Kreuz auf sich nehmen, wo es nötig ist.

Wer in diesem Kampfe des alten und des neuen Menschen das Bild des Eudämonismus wiederfindet, habe den Mut, dem Christentum vorzuwerfen, was es nicht besagt.

Die wahre Selbstliebe ist ein durchaus berechtigtes Motiv zum Handeln. Wenn es egoistisch ist, „mit Furcht und Zittern die Seligkeit zu schaffen“, dann nenne man das Christentum egoistisch.

Die Selbstliebe hat ihre Regulierung an der Nächsten- und Gottesliebe. Die Lohnsucht, die von Nächsten- und Gottesliebe nichts wissen will, desto mehr aber von S e l b s t s u c h t, ist also nicht mit der rechten Selbstliebe identisch. Äußerlich betrachtet hat die Lohnsucht noch am meisten Ähnlichkeit mit der Selbstliebe von Matth. 22 dadurch, daß diese als etwas Selbstverständliches hingenommen wird, und daß die Lohnsucht auch etwas „dem natürlichen Menschen“ Natürliches ist. Daß jedoch diese Ähnlichkeit nur eine äußerliche ist, zeigt unsere Ausführung, die einerseits Entwicklung des Guten, andererseits Ertötung des Schlechten im Menschen betonte und somit dem ursprünglichen natürlichen Selbst ein neues und geläutertes, kurz das wahre Selbst entgegensetzte.

So bleiben wir bei der Doppelbehauptung: „Das Christentum kennt die Selbstliebe“ und „es ist gleichwohl nicht eudämonistisch.“ Nach Hirscher ist das Christentum ohne Selbstliebe ein Unding. Nach Juncker ist in praktischer Hinsicht das Selbstliebemotiv das durchgreifendste und packendste.

„Ist doch das Selbst des Menschen, sein Selbstbehauptungstrieb die letzte und höchste Instanz, an die appelliert werden kann und der gegenüber ein Appell auch in der Regel seine Wirkung nicht verfehlt! Die schlichte Tatsache, daß Gott überhaupt dem Menschen Gaben gibt und damit an die Selbstliebe des Menschen appelliert, die für sich etwas haben will und gebrauchen kann, spielt in der Junckerschen Schrift mit Recht eine größere Rolle.

Wenn einem neben dem Selbstliebemotiv das Nächstenliebe- und Gottesliebemotiv als das höhere erscheint, so ist das zwar recht, doch ist nicht zu übersehen, daß diese drei Motive eng zusammengehören. Denn indem ich Gott und den Nächsten liebe, liebe ich mich wahrhaft selbst. Die beiden Zwecke: „Zum Heile der Menschen“ und „zur Ehre Gottes“ schließen sich nicht aus. Die so geartete Selbstliebe ist die rechte Mitte[1]) zwischen Verzweiflung und Selbstsucht, zwischen Selbstverachtung und Selbstvergötterung. Wenn wir sagen: „Der Mensch ist sein größter Feind“, so schließt das die Klage, daß der Mensch sich so häufig nicht wahrhaft liebt, und die Anklage ein, daß er sich doch recht selbst lieben sollte. Damit ist die besserungsfähige Seite des Menschen anerkannt; denn die Ermahnung setzt die Möglichkeit voraus, der Ermahnung nachzukommen.

Wenn wir sagen: „Jeder ist sich selbst der Nächste.“ so schließt auch dies eine „Klage und Anklage“ ein, nämlich die Klage, daß man nicht den Nächsten liebt, und die Anklage, daß er sich nun doch auch um die andern

[1]) Vgl. wie Aristoteles aus ganz anderen Zusammenhängen heraus die Tugenden jedesmal die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, gleichsam die mittlere Proportionale sein läßt.

kümmern sollte. Damit ist die besserungsbedürftige Seite des Menschen anerkannt.

So gehen wahre Selbstliebe und Nächstenliebe Hand in Hand. Von Lohnsucht ist also im rechten Christentum nichts zu finden.

Die Lohnsüchtigen malen die künftige Seligkeit als Glückseligkeit mit geschäftiger Phantasie aus.

Von diesem Merkmal des Eudämonismus und Egoismus weiß jedoch das Christentum nichts. Wo aber ein so wichtiges Merkmal des Eudämonismus fehlt, da ist er selber nicht vorhanden. Die Hoffnung des Christen ist der Art nach maßvoll. Der Christ hat in der Gegenwart Heilsgewißheit und der Zukunft gegenüber eine begründete Hoffnung (s. o.).

Die Lohnsucht ist eine Seuche, eine gefährliche Krankheit; denn nicht mit „suchen" hängt das Wort „Sucht" zusammen. Der Christ ist aber ein gesunder Mann vom Kopf bis zur Zehe. Er betet um Gesundheit Leibes und der Seele; seine Lehre ist gesund, sein Glaube und seine Hoffnung (Pastoralbriefe).[1] Das macht, er hat die Radikalkur nicht gescheut, die der Herr, sein Arzt (Ex. 15), ihm angeraten, nämlich das falsche Selbst aus dem Grunde wahrer Selbstliebe auszureißen. Wie sollte also der gesunde Christ mit dem, der verseucht[2]) ist durch Lohngedanken, auf eine Stufe zu stellen sein?

Das Selbstliebemotiv kann verschiedener Art sein. Es kann an den Schmerz gedacht sein, den der Christ jetzt hat; dann knüpft Jesus daran an (s. o.) und spricht von der Verheißung des Ausgleichs der jetzigen Leiden. — Er empfiehlt den Seinen „klug zu sein wie die Schlangen". Er erinnert daran, was den Bösen bevorsteht, er droht mit Strafe. Und mag dies auch ebenso wie die Lohnverheißung nicht das höchste Motiv sein: dem Menschen gegenüber, der erst vollkommen werden soll, und bei dem andere Anknüpfungen noch nicht möglich sind, ist es das richtige, einzige wirksam zu verwendende Motiv. Im

---

[1]) Tit. 1, 13; 1. Tim. 6, 4 u. a.

[2]) 1. Tim. 6, 4 *νοσῶν* = „seuchtig".

Gegensatz zu der lockenden Verheißung, die Juncker „die linde Frühlingsluft“ nennt, „die aus Erstorbenem neues Leben wachruft“, nennt derselbe den Schrecken, der durch Strafandrohung hervorgerufen wird, den Sturm, der imstande ist, den alten Menschen „auszufegen“.

Die Eudämonie ist dagegen nach einem Worte Kants die Euthanasie aller rechten Sittlichkeit. Wer aber neues, sittliches Leben wachrufen und das alte unsittliche Leben ausfegen will, ist weit davon entfernt, der rechten Sittlichkeit zu einem schönen, sanften Tode zu verhelfen. Das Christentum glaubt ja gerade die einzige Macht auf weitem Erdenrund zu sein, wahre Sittlichkeit zu zeitigen.

Sicherlich hat Juncker damit recht, daß Eudämonismus ein unbestimmter und darum unklarer Begriff ist. Doch mag man auch mit dem Worte Begriffe verbinden, die irgend man damit mit einigem Recht verbinden will, das Christentum, auch Jesu Lehre, in der am häufigsten das Wort *μισθός* vorkommt, ist keineswegs eudämonistisch. Will der Eudämonismus Glückseligkeit, da man nur genießen will und an irgend welche zweckvolle Betätigung, wie sie der „Lohn“ mit sich bringt, gar nicht denkt, so sagt das Christentum das gerade Gegenteil: „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen“ (2. Thess. 3, 10; vgl. 1. Kor. 9, 9; Matth. 10, 10; 1. Tim. 5, 18). Schon nach der Geschichte des Sündenfalls finden wir Arbeiten und Essen unauflöslich zusammengekoppelt.

Will der Eudämonismus Lohnsucht im Sinne der Sucht nach irdischem Lohn, so ist für den Christen der irdische „Segen“ etwas Irrelevantes; sei es nun, daß er vorhanden ist; denn dann ist er eine selbstverständliche Zugabe zum himmlischen, unvergänglichen *μισθός*; oder sei es, daß er nicht vorhanden ist; denn Schmerz und Entbehrung ist dem Christen nichts *ἀλλότριον* (vgl. 3. Abs. des Kapitels).

Will der Eudämonismus Lohnsucht im Sinne von Sucht nach himmlischem Lohn, so kann das evangelische Christentum vollends nicht unter diese Anschauung gerechnet werden; denn, mag auch solche Lohn-

sucht in der Welt vorkommen, ja mag selbst durch Miß- und Unverständnis das Christentum dafür verantwortlich gemacht werden: Das war ja das A und Z unserer Arbeit, daß reines Lohnverhältnis Gott gegenüber unmöglich ist. So ist also auch mit dieser Definition des Eudämonismus das Christentum nicht gezeichnet. Worte, wie Sucht, Gier, Reflektieren, Spekulieren und Streberei gehören in das Lexikon des Eudämonismus; Suchen, Verlangen, maßvolles und begründetes Hoffen, Trachten, Streben in das des Christentums.

Der Christ ist daher nicht lohnsüchtig; aber er bekommt *μισθός*.

Der Christ ist nicht selbstsüchtig, aber er findet sein wahres Selbst.

Der Christ ist nicht herrschsüchtig, aber er wird einst herrschen.

Der Christ ist nicht habsüchtig, aber er hat eine „bessere und bleibende Habe im Himmel“ (Ebr. 10, 34).

Der Christ ist nicht ehrgeizig, aber er hat Ehre bei Gott und den Menschen (Luk. 2, 52; Joh. 12, 26).

Der Christ ist nicht gierig, sondern bekämpft alle Begierden und hat nur die eine Begierde nach der vernünftigen, lautern Milch (1. Petr. 2, 2).

Der Christ ist nicht lüstern; denn er weiß, daß die Welt vergehet mit ihrer Lust (1. Joh. 2, 17).

Der Christ ist nicht sinnlich, noch geht er im Sinnlichen auf; er sieht nur auf Christum (Ebr. 12, 1), er hört auf Gottes Wort, er schmeckt die Kräfte der zukünftigen Welt (Ebr. 6, 4), die himmlische Gabe, die Gütigkeit des Wortes Gottes — und Gottes Freundlichkeit (*ψ* 34, 9; 1. Petr. 2, 3). Er gehört zu denen, die sich an das halten, was Johannes getastet hat (1. Joh. 1, 1 ff.), und zu denen, die den Herrn fühlen, finden und tasten wollen (Act. 17, 27).

Der Christ ist nicht glückselig, aber selig.

Christ und Eudämonist können sich begegnen, werden sich aber nicht erkennen.[1])

---

[1]) Diejenigen, die die *εὐσέβεια* für eine *πορισμός* halten, irren sich in gefährlicher Weise (1. Tim. 6, 5). Wer die Gottseligkeit für ein Gewerbe hält, stellt sich auch Gott gegenüber auf einen kauf-

2. Nicht erschüttert wird unser Resultat durch Matth. 19, 24—30 (s. o.). Hier fragt nach der Geschichte vom reichen Jüngling Petrus im Namen der Jünger: „Was wird uns dafür" (nämlich dafür, daß wir dir nachgefolgt sind)? Jesus geht ohne weiteres auf diese Frage ein und verspricht den zwölf Jüngern die Herrschaft und das Richteramt über die zwölf Geschlechter Israels usw.

Der Eindruck, daß die Frage des Petrus eine lohnsüchtige und die darauf eingehende Antwort Jesu eine höchst befremdliche ist, darf nicht verwischt werden. Und wenn wir, wie wir für gut halten, den großen Zusammenhang beachten, in dem unsere Verse stehen: Matth. 19, 16 bis 20, 28, so wird das Befremden dadurch noch vermehrt, daß derselbe Jesus, der hier Matth. 19, 27 auf die Frage der Jünger eingeht, Matth. 20, 20 eine entgegengesetzte Haltung zeigt.

Gleichwohl sind gegen diesen nächsten Eindruck, auf den hin viele diese Stelle, die überdies im Parallelbericht durch Weglassung des „Was wird uns dafür?" nicht anstößig ist, völlig streichen, gewichtige Gegeninstanzen beizubringen, demzufolge wir die Stelle stehen lassen, wenn wir auch zugeben, daß eine allseitige Reife Petri sich hierin nicht verrät, und daß — denn der Anstoß ist immer ein doppelter — Jesu Antwort zunächst nicht nach Jesu Art aussieht.

Wenn wir zunächst an die vorhergehende Geschichte vom reichen Jüngling anknüpfen, so ist der Zusammenhang folgender: Der Jüngling, der Jesu nachzufolgen sich frei entschlossen hatte, vermag die überaus schwere Forderung des Herrn nicht zu erfüllen und ging trotz seiner schönsten Vorsätze „betrübt von ihm". Der Eindruck dieser Geschichte, die die Jünger mit erlebt, konnte ein doppelter sein und ist ein doppelter gewesen. Die Jünger, von der Schwierigkeit der Nachfolge Jesu anschaulich überführt,

---

männischen Standpunkt, wie wir an der Hand von Luk. 6 schon ausgeführt haben, daß die Lohnsüchtigen den Menschen gegenüber sich kaufmännisch benehmen. — Die den Eudämonisten nahe verwandten Utilitaristen sind die Antipoden der Christen, denen die Gottseligkeit zu allem nütze ist (1. Tim. 4, 8).

wie sie persönlich vorher schon selbst davon überzeugt waren, werden besorgt um ihr eigenes Heil und sagen tiefbewegt und voller wehmütiger Resignation: Wer kann dann selig werden?

So die einen unter dem Eindruck der furchtbaren Aufgabe, die einen, die nicht daran denken oder es doch nicht in Anschlag zu bringen vermögen, daß sie annähernd das getan, was Jesus vom reichen Jüngling vergeblich gefordert hatte.

Die andere Möglichkeit vertritt Petrus, der im Namen aller zu reden meint. Ihm fällt es auf: Der reiche Jüngling hat die überaus schwere Forderung der Nachfolge nicht erfüllt, sie haben sie erfüllt; wenn wir so Schweres geleistet, „was wird uns dafür?“

Mit Rücksicht auf die ersten, die der gewonnene Eindruck niedergeschlagen hat, und auch nicht ohne das berechtigte Moment in Petri Worten anzuerkennen, geht Jesus auf die Frage ein.

Daß dem Petrus und allen Jüngern für ihren Heldenmut etwas zu teil wird, ist unanstößig. Nur daran, daß Petrus diesem Gedanken Ausdruck gibt und Jesus dies nicht perhorresziert, könnte Anstoß genommen werden, haben wir doch (Kap. 6 § 2) oben das „nicht reflektieren auf Lohn und Belohnung“ als das Rechte hingestellt. Wir erkennen hierin den Petrus wieder, der gesagt, daß selbst dann, wenn sich alle an Jesus ärgern würden, er sich an ihm doch nicht ärgern würde, und der die Bedeutung des Wortes — Jesu —, daß er sein Leben für die ganze Welt lassen wollte (Joh. 10), völlig verkennend sagte: Ich will mein Leben für dich lassen (Joh. 13, 37). —

Doch bedenken wir die Gegengründe. Lohnsüchtig war Petrus von vornherein auf keinen Fall. Denn nicht vor der Arbeit, sondern während, fast nach der Arbeit stellt er die Frage. Rechte Lohnarbeiter stellen die Frage aber vorher. Ferner stellt Petrus die Frage: Was wird mir dafür? nicht ohne Anlaß aus sich; die Ungunst der Umstände bringt ihn auf den Gedanken, dem er, der schnellfertige Jünger, Ausdruck gibt. Er war also höchstens belohnungssüchtig, gnadenlohnsüchtig. — Und wenn Jesus auf die Frage eingeht, so tut er's aus den genannten

Gründen. Dazu aber ist hinzuzufügen, daß dies nicht die einzige Antwort ist, die der Herr gibt. Der bejahenden Antwort V. 28 und 29 fügt er V. 30 ein „Aber“ bei und Kap. 20, 1—16 ist ein noch viel stärkeres „Aber“. „Gewiß, das soll euch werden“, sagt Jesus, „aber bedenket eines: Höher als die Rechtsordnung, die auch ihr Recht hat, steht die Gnadenordnung.“

Man ist, wenn man den Zusammenhang von Matth. 20, 1—16 und 20, 20 bedenkt, versucht zu sagen, daß durch die Worte Jesu in Kap. 19: „Die Zwölfe werden sitzen usw.“, die die Zwölfe unterschiedslos zusammenfassen, die Jünger, die doch zu verschiedenen Zeiten Jünger geworden waren, nicht alle in gleicher Weise[1] durch die Verheißung des Herrn befriedigt waren, daß vielmehr die, welche längere Zeit Jünger waren, mit den später eingetretenen Jüngern nicht auf eine Stufe gestellt sein wollten; und man kann so Jesum auf diese Regungen in den Jüngern, die Jesus mit Menschenkennerblick schaut, sein Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg des Herrn folgen lassen.

Eine neue Stütze scheint diese Kombination dadurch zu bekommen, daß Matth. 20, 20 ff., wenn auch nicht die Jünger selbst, so doch die Mutter von zweien die Ungleichheit in der Behandlung der verschiedenen Jünger herausfühlend und parteiisch für ihre Kinder eintretend, wirklich zwei Jünger eine Bevorzugung vor den andern vom Herrn erbittet. Man könnte sogar die Hypothese aufstellen, 20, 20 müsse deshalb hinter Kap. 19 fine und 20 initio stehen, so daß dies Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg eine Antwort auf diese Geschichte 20, 20 ff. wäre. Doch ist diese Umstellung schon aus folgendem Grunde nicht nötig. Es kommt z. B. auch nach der Speisungsgeschichte vor, daß die Jünger „nichts gelernt haben“. So könnte auch hier trotz des ausdrücklichen Gleichnisses Jesu sogleich darauf das mißachtet werden, was Kern und Stern des Gleichnisses war.

---

[1]) Im übrigen braucht dies unserem Kap. 9 § 6 durchaus noch nicht zu widersprechen.

Endlich stehen die in 19, 27 ff. gesprochenen Worte vom Herrschen mit den Worten (20, 20) vom Dienen nicht im diametralen Gegensatz; denn beides ist tatsächlich auch sonst bezeugt: „Dienende Liebe sollen wir üben“, und „Wir werden einst herrschen“ (s. o.).

Was von der letzten Bemerkung gilt, gilt von allen drei Berichten; sie widersprechen sich nicht; wohl aber ist nach Ton, Farbe und Inhalt ein fühlbarer Unterschied vorhanden.

Zu der Behauptung wird unsere Untersuchung von Matth. 19, 27—30 und seinem Zusammenhang ausreichen: Diese Stelle berechtigt nicht dazu, das Christentum mit dem Eudämonismus in Verbindung zu bringen. —

Der langen Rede kurzer Sinn: Das Christentum in evangelischem Verständnis ist nicht lohnsüchtig und ist nicht eudämonistisch. Es wendet sich als Religion nach rechts und verabschiedet den juristisch-nationalökonomisch oder auch nur bürgerlich-rechtlich verstandenen „Lohn“, und es wendet sich als **Religionsphilosophie** nach links und scheidet sich von der spezifischen Erscheinung der griechischen Philosophie, von dem antiken Eudämonismus. Eine ganze Weile wandert biblisch-evangelisches Christentum mit dem rechtlichen Lohn und dem griechischen Eudämonismus zusammen; es lernt eine ganze Menge von seinen verschiedenen Reisegefährten. Rechtzeitig aber wird ihm klar, daß beide in Wahrheit nicht seine Freunde sind, daß sie einen andern Geist haben als es selbst. Es bewahrt ihnen seine Dankbarkeit dafür, daß es im Umgang mit ihnen sich seines eigenen höheren Wesens und Wertes bewußt geworden ist. Es ist dadurch zwar einsam geworden, aber nur so kann es sein geklärtes und verklärtes Wesen behalten. Seine furchtbare Einsamkeit ist seine fruchtbare Einzigartigkeit!

Schluß.

Neben dem Motiv der Selbstliebe nennt Matth. 27, 34—40 die höheren der Nächstenliebe und Gottesliebe. Denkt man jedoch bei Selbstliebe nur an die wahre Selbstliebe, etwa an das, was Juncker „intensives Seligkeitsstreben“ nennt, so ist auch das Selbstliebemotiv ein hohes Motiv zur Sittlichkeit. Höher bleibt freilich das Motiv: In gloriam Dei.

Noch eine ganze Reihe von Motiven nennt Juncker, so den Hinweis auf die Parusie, auf die Liebe Jesu, auf Autoritäten und auf gesunden Menschenverstand.

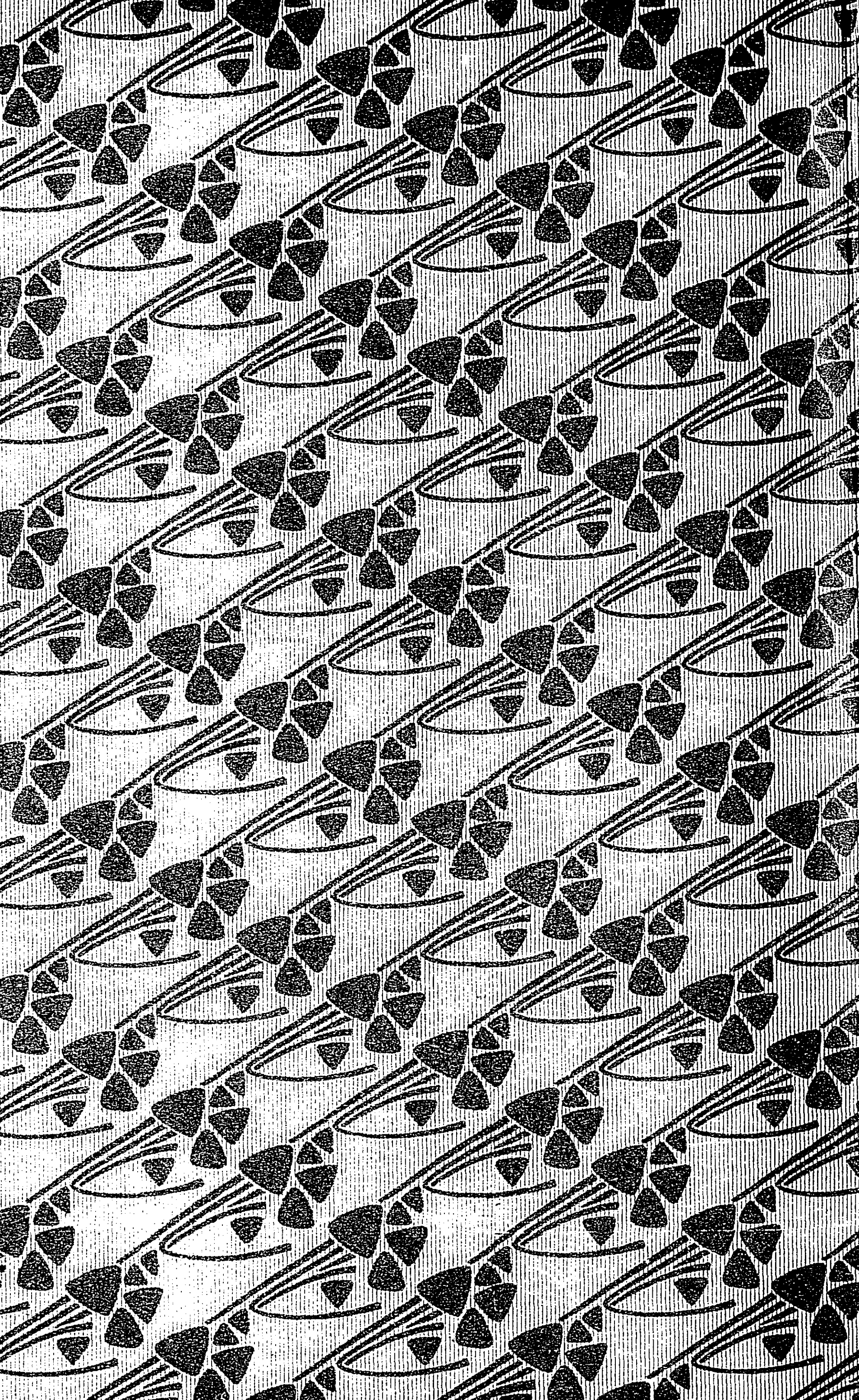
Sehr hoch veranschlagt er mit Recht die Dankbarkeit als Motiv zum christlichen Handeln (vgl. Heidelberger Katechismus). Wir haben von einem doppelten Eintritt des Christen geredet (5. Abschnitt, Kap. 10 § 2), von dem ins Leben und von dem ins christliche Leben. Ehe man bewußt ins christliche Leben eintritt, hat Gottes schirmende Hand schon über einem gelegen; von Mutterleibe an hat er unzählig viel Gutes an uns getan. Treten wir ins christliche Leben durch die Geburt, die man die Wiedergeburt nennt, ein, so stehen wir vor der vollendeten Tatsache, daß Gott uns bisher gnädig geleitet. Das nötigt uns freudigen Dank ab, daß Gott sich um uns schon kümmerte zu einer Zeit, da wir ihn noch nicht kannten, vielleicht auch noch nicht kennen konnten. Und diese Dankbarkeit muß der tragende Grund unserer Lebensführung bleiben. Weil wir uns Gott verpflichtet wissen, tun wir unsere Pflicht.

Das Pflichtbewußtsein und den christlichen Charakter nennt Juncker außerdem noch. Jedoch ist der christliche Charakter nicht mehr als Motiv zu nennen (Kap. 6 § 1 B). Wir kommen damit auf Ausführungen

zurück, die wir mit besonderer Liebe aufgezeichnet haben. Wo man das Gute tut, weil es einem zum Bedürfnis geworden, wie einem vordem das Schlechte zu tun Bedürfnis war, da ist ein besonderer Beweggrund zum Handeln nicht mehr erforderlich. Und wollte jemand dem, der aus seinem christlichen Charakter heraus gut handelt, mit „Lohn" kommen, so würde der wahre Jünger Christi einen solchen nicht verstehen und zu ihm sagen[1]): Der, der an das Böse gewöhnt ist, bedarf, um das Gute zu tun, der Lockung durch den Lohn. Der, dem das Gute Natur geworden ist, müßte einen Lohn erhalten, wenn er das Schlechte täte; so schwer ist's ihm und so unnatürlich, das Böse zu wollen, wie dem Bösen, das Gute zu erstreben. Aber gerade weil den vollendeten Gerechten der Gedanke an Lohn so fern liegt, „werden sie leuchten wie die Sonne in ihres Vaters Reich" zu ihres Vaters Ehre!

[1]) Wenn wir uns diese bittere Ironie erlauben dürfen.






UNIVERSITY OF CHICAGO
17 181 187


UNIVERSITY OF CHICAGO
17 181 187